PAIDÓS

TERRY EAGLETON

LA IDEA DE CULTURA

UNA MIRADA POLÍTICA SOBRE LOS CONFLICTOS CULTURALES

C C

BIBLIOTECA DEL PRESENTE 16

La idea de cultura

Colección dirigida por Manuel Cruz

BIBLIOTECA DEL PRESENTE PAIDÓS

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

1. **Víctor Gómez** La dignidad
2. **Enrique Gil Calvo** El destino
3. **Javier Sádaba** El perdón
4. **Francisco Fernández Buey** La barbarie
5. **Gabriel Albiac** La muerte
6. **Aurelio Arteta** La compasión
7. **Carlos Thiebaut** Vindicación del ciudadano
8. **Tzvetan Todorov** El jardín imperfecto
9. **Manuel Cruz** Hacerse cargo
10. **Richard Rorty** Forjar nuestro país
11. **Jürgen Habermas** La constelación posnacional
12. **Serge Gruzinski** El pensamiento mestizo
13. **Jacques Attali** Fraternidades
14. **Ian Hacking** ¿La construcción social de qué?
15. **Leszek Kolakowski** Libertad, fortuna, mentira y traición
16. **Terry Eagleton** La idea de cultura

Terry Eagleton

La idea de cultura

Una mirada política sobre los conflictos culturales



Título original:
The Idea of Culture
Originalmente publicado en inglés,
en 2000, por Blackwell Publishers Ltd.,
Oxford, RU

Traducción de
Ramón José del Castillo

Diseño de
Mario Eskenazi

ISBN: 84-493-1096-2
Depósito legal: B-28.360/2001

Impreso en A&M Gràfic, S.L.,
08130 Sta. Perpètua de Mogoda
(Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

A Edward Said

SUMARIO

11 1. Modelos de cultura
55 2. La cultura en crisis
83 3. Guerras culturales
131 4. Cultura y naturaleza
167 5. Hacia una cultura común

195 Índice analítico y de nombres

CAPÍTULO 1

Modelos de cultura

«Cultura» es una de las dos o tres palabras más complicadas de la lengua inglesa, aunque el término que a veces se toma por su opuesto, «naturaleza», parece llevarse la palma. Pese a que hoy día se ha puesto de moda ver la naturaleza como un derivado de la cultura, la cultura, etimológicamente hablando, es un concepto derivado de la naturaleza. Uno de sus significados originales es «producción», o sea, un control del desarrollo natural.[1] Pasa algo parecido con las palabras que usamos para referirnos a la ley y a la justicia, o con términos como «capital», «reserva», «pecuniario» y «de ley».[2] En inglés, *coulter*, una palabra de la misma familia que «cultura», designa la reja del arado.[3] Así pues, la palabra que usamos para referirnos a las actividades humanas más refinadas la hemos extraído del trabajo y de la agricultura, de las cosechas y del cultivo. Francis Bacon habló del «cultivo y abono de los espíritus», jugando con la ambigüedad entre el estiércol y la distinción intelectual. A esas alturas, «cultura» significaba una actividad, y eso fue lo que significó durante mucho tiempo,

1. «Producción» (explotación, aprovechamiento), en inglés *husbandry*, que se puede traducir directamente por «agricultura» o «ganadería» (*animal husbandry*), pero cuyo significado general es acopio y administración de productos y mercancías. «Control» traduce a *tending*, literalmente «cuidar», «mantener» (un campo, un jardín), pero también «vigilar» existencias o reservas (un *stock*). *(N. del t.)*

2. En inglés, *sterling*, «esterlina». *(N. del t.)*

3. En latín, *culter, tri.* es «cuchilla», «navaja», «hocino». En castellano antiguo, el «cultiello» (de *cultellus*) también era un cuchillo *(N. del t.)*

antes de que pasara a designar una entidad. Incluso así, hubo que esperar a Matthew Arnold para que la palabra se desprendiera de adjetivos como «moral» e «intelectual» y se convirtiera, sin más, en «cultura», o sea, en una abstracción.

Etimológicamente hablando, pues, la expresión «materialismo cultural» resulta algo tautológica. En principio, «cultura» designó un proceso profundamente material que luego se vio metafóricamente transmutado en un asunto del espíritu. La palabra, pues, registra dentro de su desarrollo semántico el tránsito histórico de la humanidad, del mundo rural al urbano, de la cría de cerdos a Picasso, de la labranza del campo a la escisión del átomo. En términos marxistas, «cultura» abarca base y superestructura en un solo concepto. Probablemente, detrás del placer que obtenemos de la gente «cultivada» quizás se oculta una memoria ancestral de sequía y hambruna. Pero la inversión semántica también resulta paradójica: las personas «cultivadas» acaban siendo los habitantes del medio urbano, mientras que los que realmente viven labrando el campo no lo son. En efecto, los que cultivan la tierra tienen menos posibilidades de cultivarse a sí mismos; la agricultura no deja tiempo libre para la cultura.

La raíz latina de la palabra «cultura» es *colere*, que puede significar desde cultivar y habitar, hasta veneración y protección. Su significado como «habitar» ha evolucionado desde el latín *colonus* al actual «colonialismo»; por eso, títulos como *Cultura y colonialismo* también resultan medio tautológicos. Pero *colere* también desemboca, a través del latín *cultus*, en el término religioso «culto»; luego, en la era moderna, la idea de cultura acabará adquiriendo un valor religioso y trascendente, cada vez más apagado y decaído. Las verdades culturales –sean las del arte o las de tradiciones populares– a veces resultan sagradas, o sea, algo que hay que proteger y adorar. La cultura, pues, hereda el majestuoso manto de la autoridad religiosa, pero también sus incómodas afinidades con la ocupación y la invasión. Entre esos dos polos, uno positivo y uno negativo, queda localizado el concepto de cultura,

una de esas raras ideas que han resultado tan decisivas para la izquierda como vitales para la derecha; razón por la que su historia social resulta extraordinariamente enredada y ambivalente.

Por un lado, la palabra «cultura» señala una transición histórica decisiva, pero, por otro, encierra por sí sola una serie de aspectos filosóficos claves. Para empezar, controversias como la de la libertad y el determinismo, la acción y la reacción, el cambio y la identidad, lo dado y lo creado, cobran una misma importancia. Entendida como un control organizado del desarrollo natural, la cultura sugiere una dialéctica entre lo artificial y lo natural, entre lo que hacemos al mundo y lo que el mundo nos hace a nosotros. Desde un punto de vista epistemológico, es un concepto «realista», puesto que implica la existencia de una naturaleza o material crudo más allá de nosotros mismos; pero también posee una dimensión «constructivista», puesto que ese material crudo se ha de elaborar de una forma significativa en términos humanos. Más que deconstruir la oposición entre cultura y naturaleza, lo importante es entender que el término «cultura» ya incluye en sí mismo esa deconstrucción.

En un giro dialéctico posterior, los medios culturales que usamos para transformar la naturaleza se extraen de ella misma. Esta idea queda expresada mucho más poéticamente por Políxenes en *El cuento de invierno*:

> *Pero la naturaleza no mejora con ningún medio,*
> *salvo el que crea ella misma; así, sobre el arte*
> *que, según tú, emula a la naturaleza, está el arte*
> *que ella crea [...] Es un arte*
> *que enmienda a la naturaleza, la cambia, pero*
> *el arte mismo es naturaleza.*[4]
>
> *(Acto IV, escena IV)*

4. *El cuento de invierno,* Madrid, Espasa-Calpe, 2000, pág. 111. Yet

Así pues, la naturaleza produce la cultura que, a su vez, transforma a la naturaleza, tema muy frecuente en esas comedias tardías de Shakespeare en las que la cultura se representa como el instrumento de una constante recreación de la naturaleza. En *La tempestad*, desde luego, Ariel es poder etéreo, mientras que Calibán encarna la inercia terrena, pero encontramos un juego más dialéctico entre cultura y naturaleza en la descripción que hace Gonzalo de Fernando nadando desde el barco naufragado:

Señor, quizá esté vivo. Le vi cómo batía
las olas y cabalgaba sobre ellas.
Seguía a flote y rechazaba la embestida
de las aguas, afrontando el oleaje.
Su audaz cabeza descollaba sobre olas
en combate y, remando con brazos vigorosos,
alcanzó la costa.[5]

(Acto II, escena I)

Nadar es una buena imagen para describir ese tipo de interacción, puesto que el nadador produce activamente la corriente que lo sostiene, es decir, doma las olas para que vuelvan a impulsarle. Fernando «bate las olas» para «cabalgar sobre ellas», o sea, avanza y se abre paso en un océano que no es un simple

nature is made better by no mean/ But nature makes that mean; so over that art,/Which you say adds to nature, is an art/That nature makes... This is an art/Which does mend nature –change it rather, but/The art itself is nature.

5. *La tempestad*, Madrid, Austral, 1997, pág. 70. Sir, he may live/ «I saw him beat the surges under him,/And ride upon their backs, he trod the water,/ Whose enmity he flung aside, and breasted/The surge most swoln that met him; his bold head/'Bove the contentious waves he kept, and oared/Himself with his good arms in lustry stroke/ To th' shore...» Eagleton atribuye este pasaje a Gonzalo, el viejo consejero, pero son palabras de Francisco, uno de los nobles *(N. del t.)*

material maleable, doblega algo que «pugna», algo antagónico y resistente a la acción humana. Sin embargo, es esa misma resistencia la que le permite actuar sobre ese océano. La naturaleza produce por sí misma los medios para trascenderse, de un modo parecido al «suplemento» derrideano, contenido ya en todo aquello a lo que suple. Según veremos más adelante, este derroche gratuito que denominamos cultura posee una extraña necesidad. La naturaleza siempre tiene algo de cultural, mientras que las culturas se construyen a base de ese tráfico incesante con la naturaleza que llamamos trabajo. La ciudades se levantan con arena, madera, hierro, piedras, agua y otros elementos, y por lo tanto tienen de natural lo mismo que los paisajes bucólicos tienen de cultural. El geógrafo David Harvey cree que la ciudad de Nueva York no tiene nada de «innatural», y duda que los pueblos tribales se puedan considerar «más próximos a la naturaleza» que Occidente.[6] Originalmente, la palabra «manufactura» significa trabajo manual y, por tanto, encierra un sentido «orgánico», pero con el tiempo adquiere el significado de producción mecánica en masa y el tono peyorativo de lo artificial, como cuando se dice «crear divisiones donde no las hay».[7]

En su sentido original como «producción», la cultura evoca un control y, a la vez, un desarrollo espontáneo. Lo cultural es lo que podemos transformar, pero el elemento que hay que alterar tiene su propia existencia autónoma, y esto le hace participar del carácter recalcitrante de la naturaleza. Pero la cultura también es un asunto de seguir reglas, y en esa medida también implica una interacción entre lo regulado y lo no-regulado. Seguir una regla no es como obedecer una ley física, pues implica una aplicación creativa de la regla en cuestión. Por ejemplo:

---

6. Harvey, David, *Nature and the Geography of Difference*, Oxford, 1996, págs. 186-188.

7. Literalmente: «manufacturing divisions where none exit». *(N. del t.)*

2, 4, 6, 8, 10, 30 podría representar perfectamente una secuencia definida por una regla distinta a la que uno cree. Realmente, no puede haber reglas para aplicar las reglas, so pena de regreso infinito. Sin este carácter de continua apertura, las reglas no serían reglas, igual que las palabras tampoco serían palabras, pero esto no significa que cualquier movimiento pueda valer como una manera de seguir una regla. Seguir una regla no es una cuestión ni de anarquía ni de autocracia. Las reglas, como las culturas, ni son completamente aleatorias ni están rígidamente determinadas, lo cual quiere decir que ambas entrañan la idea de libertad. Alguien que estuviera totalmente eximido de convenciones culturales no sería más libre que alguien que fuera esclavo de ellas.

La idea de cultura, pues, implica una doble negativa: contra el determinismo orgánico, por un lado, y contra la autonomía del espíritu, por otro. Supone un rechazo tanto del naturalismo como del idealismo, afirmando contra el primero el hecho de que dentro de la naturaleza hay algo que la excede y la desmonta; y contra el idealismo, que incluso la producción humana de condición más elevada echa sus más humildes raíces en nuestro entorno biológico y natural. El hecho de que «cultura» (a este respecto, también «naturaleza») pueda funcionar como término descriptivo y como término valorativo, el hecho de que pueda designar lo que efectivamente ha tenido lugar, pero también lo que debería tener lugar, resulta crucial para esta doble oposición al naturalismo y al idealismo. El concepto se opone al determinismo, pero también expresa un rechazo del voluntarismo. Los seres humanos no son meros productos de sus entornos, pero esos entornos tampoco son pura arcilla que puedan usar para darse la forma que quieran. La cultura transfigura la naturaleza, pero es un proyecto al que la naturaleza impone límites estrictos. La palabra «cultura» contiene en sí misma una tensión entre producir y ser producido, entre racionalidad y espontaneidad que se opone a la idea ilustrada de un

intelecto inmaterial y desencarnado, pero que también desafía al reduccionismo cultural imperante en gran parte del pensamiento contemporáneo. Alude, incluso, al contraste político entre evolución y revolución, –la primera como «orgánica» y «espontánea», la segunda artificial y *voulu*–, y, por tanto, insinúa cómo se podría ir más allá de esta antítesis agotada. Combina, de una forma extraña, el desarrollo espontáneo y la planificación, la libertad y la necesidad, la idea de un proyecto consciente, pero también la de un excedente imprevisto. Y si esto es cierto de la palabra, otro tanto habría que decir de algunas de las actividades a las que hace referencia. Cuando Friedrich Nietzsche buscó una actividad que pudiera desmantelar la oposición entre libertad y determinismo, optó por la experiencia artística, una experiencia a través de la cual el artista no sólo se siente libre *y* sometido a la necesidad, creativo *y* a la vez condicionado, sino que llega a percibir cada uno de estos elementos en términos de los otros, logrando así que esas viejas dicotomías, un tanto desgastadas, acaban mostrando su carácter irresoluble.

Hay otro sentido en el que la palabra «cultura» ofrece esas dos caras, pues también puede sugerir una división en nuestro propio interior, una división entre esa parte de nosotros mismos que cultivamos y refinamos, y esa otra parte que sirve como material crudo para ese refinamiento. En efecto, una vez que la cultura se comprende como cultivo de *uno mismo*, suscita toda una dualidad entre las facultades superiores y las inferiores, entre la voluntad y el deseo, entre la razón y la pasión; dualidad, eso sí, que siempre trata de superar. La naturaleza ya no es la sustancia del mundo, sino la sustancia amenazadoramente apetivia del ego. Como «cultura», «naturaleza» también significa las dos cosas, lo que nos rodea y lo que yace dentro de nosotros; los ciegos impulsos interiores se pueden equiparar fácilmente a las fuerzas anárquicas del exterior. La cultura, pues, es un asunto de autosuperación, pero también de autorrealización. Eleva al yo, pero también lo disciplina, uniendo lo

estético y lo ascético. La naturaleza humana no es en absoluto lo mismo que un campo de remolacha, pero necesita ser cultivada como un campo; la palabra «cultura» nos transporta de lo natural a lo espiritual, y en esa medida sugiere una afinidad entre esos dos ámbitos. Somos seres culturales, pero también somos parte de la naturaleza sobre la que ejercemos nuestro trabajo. De hecho, parte del meollo de la palabra «naturaleza» es que nos recuerda el *continuum* entre nosotros mismos y nuestro entorno, mientras que «cultura» sirve para destacar la diferencia.

En este proceso de autocreación, de acción y pasividad, lo enérgicamente deseado y lo puramente dado se unen una vez más; esta vez en los propios individuos. Nos parecemos a la naturaleza en que, como ella, se nos empuja a darnos forma, pero nos distinguimos de ella en que nos podemos dar esa forma a nosotros mismos, introduciendo así en el mundo un grado de autorreflexividad al que no puede aspirar el resto de la naturaleza. Como cultivadores de nosotros mismos, somos barro en nuestras propias manos, redentores e impenitentes al mismo tiempo, sacerdotes y pecadores en un solo cuerpo. Dejada a su aire, nuestra malvada naturaleza no alcanzará la gracia de la cultura de forma espontánea, pero esa gracia tampoco puede recaer violentamente sobre ella. Más bien, debe cooperar con las inclinaciones de la naturaleza, para así inducirla a trascenderse a sí misma. Para subsistir la cultura debe, como la gracia, funcionar como un potencial previo dentro de la propia naturaleza humana. Pero entonces esa apremiante necesidad de cultura significa que la naturaleza carece de algo, que nuestra capacidad para elevarnos hasta alturas que no alcanzan otras criaturas vivas nos es totalmente necesaria porque nuestra condición natural es mucho más «innatural» que la de nuestros semejantes. En fin, la palabra «cultura» no sólo esconde una historia y una política; también esconde toda una teología.

El cultivo, sin embargo, no es sólo algo que nosotros poda-

mos ejercer sobre nosotros mismos. También puede ser algo que se puede ejercer sobre nosotros, especialmente a través del Estado político. Para que el Estado se desarrolle, debe inculcar a sus ciudadanos unos tipos adecuados de disposiciones espirituales y eso es lo que la idea de cultura o *Bildung* significa para esa venerable tradición que va de Schiller a Matthew Arnold.[8] En la sociedad civil, los individuos viven en un estado de antagonismo crónico, impulsado por intereses opuestos; pero el Estado es esa esfera trascendente en la que las divisiones se pueden reconciliar armoniosamente. Sin embargo, para que ocurra esto, el Estado ya debe haber ejercido su acción en la sociedad civil, aplacando los rencores y refinando las sensibilidades. Este proceso es lo que conocemos como cultura, o sea, *un tipo de pedagogía ética que nos prepara para la ciudadanía* política mediante el desarrollo libre de un ideal o yo colectivo que todos llevamos dentro, un yo que encuentra su expresión suprema en la esfera del Estado. En esta línea, Coleridge afirmó la necesidad de fundar la civilización en la cultura, o sea, «en el desarrollo armonioso de aquellas cualidades y facultades propias de nuestra *humanidad*. Para ser ciudadanos, primero debemos ser personas».[9] El Estado, pues, encarna la cultura que, a su vez, es la plasmación de nuestra común condición humana.

Poner la cultura por encima de la política –ser primero seres humanos y luego ciudadanos– significa que la política se debe mover dentro de una dimensión ética más profunda, sirviéndose de los recursos de la *Bildung* y formando individuos para convertirlos en ciudadanos. Ésta es la retórica, si se quiere un poco exagerada, de la clase cívica. Pero puesto que la «humani-

---

8. Esta corriente se analiza bien en Lloyd, D. y Thomas, P., *Culture and the State,* Nueva York y Londres, 1998. Véase también Hunter, Ian, *Culture and Goverment,* Londres, 1988, sobre todo el capítulo 3.
9. Coleridge, S. T., *On the Constitution of Church and State,* 1830, reeditado en Princeton, 1976, págs. 42-43.

dad» se entiende como una comunidad libre de conflicto, el fin último no es la prioridad de la cultura sobre la política, sino, más bien, la prioridad de la cultura sobre cualquier tipo de política. La cultura y el Estado son una especie de utopía anticipada que suprime el conflicto a un nivel imaginario, conflicto que, por tanto, no necesitan resolver a nivel político. Sin embargo, nada menos inocente, en términos políticos, que la denigración de lo político en nombre de lo humano. De hecho, quienes proclaman la necesidad de un período de incubación ética que prepare a los hombres y a las mujeres para la ciudadanía política pueden ser los mismos que niegan a los pueblos coloniales el derecho al autogobierno hasta que sean suficientemente «civilizados» y puedan ejercer su propia responsabilidad. Pero claro, ignoran el hecho de que la mejor preparación para la independencia política es la independencia política. Así pues, es irónico que un argumento en el que se pasa de la humanidad a la cultura y de ésta a la política traicione, con su propia inclinación política, el hecho de que el verdadero movimiento tiene lugar en sentido contrario: son los intereses políticos los que normalmente gobiernan a los culturales, y, al hacerlo, definen un modelo particular de la humanidad.

Lo que la cultura hace, pues, es extraer nuestra común humanidad de nuestra individualidad políticamente sectaria, liberando al espíritu del mundo de los sentidos, arrebatando lo imperecedero a lo contingente y obteniendo unidad de la diversidad. Esto implica dos cosas: una especie de división interna, pero también una autocura, dos procesos a través de los cuales nuestros desapacibles y sublunares egos no son anulados, sino refinados desde su interior por mediación de una naturaleza humana más ideal. La escisión entre el Estado y la sociedad civil, o sea, entre la forma en la que los ciudadanos burgueses desearían representarse a sí mismos y la forma en la que, de hecho, se representan, se preserva, pero también se ve erosionada. La cultura es una forma de subjetividad universal que opera

dentro de cada uno de nosotros, igual que el Estado es la presencia de lo universal dentro del ámbito particularista de la sociedad civil. Como Friedrich Schiller planteó en su *Sobre la educación estética del hombre* (1795):

> Todo hombre individual puede decirse que lleva en sí, según la disposición y la destinación, un hombre puro ideal; y el magno problema de la vida consiste en ajustar todas las modificaciones del individuo a la unidad inmutable del ideal interior. Este hombre puro, que más o menos se manifiesta en cada sujeto, está representado por el Estado, que es la forma objetiva y, por decirlo así, canónica, en que la muchedumbre de los sujetos trata de unificarse.[10]

En esta tradición de pensamiento, pues, la cultura no se disocia de la sociedad, pero tampoco se identifica completamente con ella. En un sentido, es una crítica de la vida social; en otro, es cómplice de ella. Aún no se opone frontalmente a la facticidad, tal como ocurrirá luego, cuando la corriente inglesa de «Culture and Society» empiece a desplegarse. En efecto, para Schiller la cultura es el verdadero mecanismo de lo que más tarde se llamará «hegemonía», algo que conforma a los sujetos humanos a las necesidades de un nuevo tipo de gobierno, que los remodela de arriba abajo, y los vuelve dóciles, moderados, distinguidos, amantes de la paz, tolerantes y desinteresados agentes de ese orden político. Pero para hacer eso, la cultura también debe actuar como un tipo de crítica inmanente o deconstrucción, alojándose en el interior de una sociedad no regenerada para así romper sus resistencias a las tendencias del espíritu. Más tarde, en la era moderna, la cultura se convertirá o en una sabiduría olímpica o en un arma ideológica, en una

---

10. Schiller, Friedrich, *On the Aesthetic Education of Man, In a Series of Letters*, Oxford, 1967, pág. 17 (trad. cast.: *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos, 1991, págs. 105-106).

forma aislada de crítica social o en un proceso totalmente engranado en el *statu quo*, pero aquí, en un momento anterior y más esperanzado de esta historia, todavía es posible ver a la cultura como una crítica ideal y como una auténtica fuerza social.

Raymond Williams rastreó parte de la compleja historia de la palabra «cultura», y distinguió sus tres sentidos modernos más básicos.[11] Desde sus raíces etimológicas en el mundo del trabajo rural, la palabra adquirió, primero, un significado próximo a «civilidad», y luego, en el siglo XVIII, se volvió más o menos sinónimo de «civilización», entendida ésta como un proceso general de progreso intelectual, espiritual y material. En efecto, la idea de civilización equipara los modales y la moralidad: ser civilizado consiste en no escupir en la alfombra o en no decapitar a los prisioneros de guerra. La palabra misma ya implica una correlación sospechosa entre comportamiento educado y conducta ética, correlación que en Inglaterra también se da en la palabra «caballero» (*gentleman*). Como sinónimo de «civilización», el término «cultura» formó parte del espíritu general de la Ilustración, con su culto al autodesarrollo secular y progresista. Durante mucho tiempo, la civilización fue una idea francesa –entonces se pensaba, y aún hoy se piensa, que los franceses tienen el monopolio en lo de ser civilizados– y designó tanto el proceso gradual de refinamiento social como el *telos* utópico hacia el que tendía. Pero mientras que la «civilización» francesa abarcaba de forma característica la vida política, económica y técnica, la «cultura» alemana tenía un significado más estrictamente religioso, artístico e intelectual. Podía aludir al refinamiento intelectual de un grupo o de un individuo,

11. Williams, Raymond, *Keywords,* London, 1976 (trad. cast.: *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, págs. 87 y sigs.). Es importante tener en cuenta que Williams ya había realizado buena parte de su trabajo para la voz sobre cultura de *Palabras clave* tiempo atrás, cuando escribió el ensayo de 1953 al que hago referencia en la nota 13.

pero no al de la sociedad como un todo. La «civilización» quitaba importancia a las diferencias nacionales, mientras que la «cultura» las subrayó. Desde luego, la tensión entre «cultura» y «civilización» tiene mucho que ver con la rivalidad entre Alemania y Francia.[12]

En torno a finales del siglo XIX, pues, a la idea de cultura le ocurre tres cosas. Para empezar, empieza a dejar de ser un sinónimo de «civilización» y pasa a convertirse en su antónimo. Esto es un brusco y extraño viraje semántico que encierra en sí un giro histórico de enorme importancia. Como «cultura», «civilización» también es un término parcialmente descriptivo y parcialmente normativo: puede servir para designar neutralmente una forma de vida («la civilización inca») o puede usarse para alabar una forma de vida por su humanidad, ilustración y refinamiento. Hoy día, el adjetivo «civilizado» funciona de ese modo. «Civilización» quiere decir industrias, vida urbana, políticas públicas, complejas tecnologías y cosas de ese estilo, pero como todo esto se considera un avance respecto a lo que hubo antes, «civilización» siempre funciona de las dos formas: descriptiva y normativamente. Significa la vida tal como la conocemos, pero dando a entender que es superior a la barbarie. Si, además, la civilización no es sólo una un etapa de desarrollo en sí misma, sino un estado de permanente evolución interna, entonces la palabra unifica hecho y valor todavía más. Cualquier estado de cosas existente implica un juicio de valor, puesto que lógicamente ha de ser una mejora de lo que hubo antes. Exista lo que exista, no sólo está bien, sino que es mucho mejor que lo que había antes.

Sin embargo, el problema empieza cuando los aspectos descriptivo y normativo de la palabra «civilización» empiezan a

---

12. Véase Elias, Norbert, *The Civilising Process,* 1939, reimpreso en Oxford, 1994, cap. 1. (trad. cast.: *El proceso de la civilización,* México, FCE, 1993).

volar cada uno por su lado. En efecto, el término pertenece al léxico de una clase media preindustrial europea, impregnada de buenas maneras, refinamiento, *politesse*, y de un elegante sosiego en el trato social. Implica, por tanto, algo personal y algo social: el cultivo atañe a un desarrollo armonioso e integral de la personalidad, pero nadie puede hacer eso aislado. El hecho de reconocer esta limitación es lo que ayuda a que la cultura cambie su significado individual por su significado social. La cultura requiere ciertas condiciones sociales; y puesto que esas condiciones pueden implicar al Estado, también puede tener una dimensión política. La cultura va a la par que el comercio, pues es éste el que acaba con la rudeza rural, coloca a los hombres en una relación compleja y pule sus toscos perfiles. Sin embargo, los industriales capitalistas herederos de esta era de optimismo tuvieron muchas más dificultades para convencerse de que el hecho de la civilización no contradecía a la civilización como valor. En efecto, durante la primera fase de la civilización industrial capitalista, los jóvenes deshollinadores desarrollaron cáncer de escroto, pero era difícil considerar a ese hecho como un logro cultural equiparable a las novelas de Waverley o a la catedral de Reims.

Entre tanto, hacia finales del siglo XIX, «civilización» también había adquirido una serie de connotaciones necesariamente imperialistas que, a ojos de algunos liberales, eran suficientes para desacreditarla. Se necesitaba, pues, una nueva palabra que indicara cómo debería ser la vida social y no cómo era. Los alemanes adoptaron la palabra francesa *culture* y, de ese modo, *Kultur*, «Cultura», se convirtió en la etiqueta de la crítica romántica y premarxista de la primera fase del capitalismo industrial. La civilización designa algo sociable, una cuestión de cordialidad, de buen juicio y buenas maneras; la cultura, por el contrario, es un asunto absolutamente extraordinario, espiritual, crítico y elevado, y no algo que permita estar contento y a gusto con el mundo. Según reza el tópico, la civilización es algo típi-

camente francés; la cultura, algo inconfundiblemente alemán.

Cuanto más agresiva y degradada parece la civilización, más se reafirma el carácter crítico de la idea de cultura. La *Kulturkritik* está en guerra con la civilización, en vez de concordar del todo con ella. Durante un tiempo, se creyó que la cultura iba a la par que el comercio; ahora esas dos cosas están más reñidas. Como Raymond Williams dice: «En el siglo XIX, la misma palabra que había indicado un proceso de instrucción dentro de una sociedad asentada, se convirtió en el foco de una reacción profundamente significativa a una sociedad envuelta en un cambio radical y doloroso».[13] En consecuencia, una de las razones que explica el surgimiento de la «cultura» es el hecho de que la «civilización» dejara de sonar como un término de aprobación. El final del siglo XIX asiste al surgimiento del *Kulturpessimismus*, cuyo documento más importante quizás sea *La decadencia de Occidente*, de Ostwald Spengler, aunque también encuentra alguna resonancia inglesa en un libro de F. R. Leavis de título muy significativo: *Mass Civilisation and Minority Culture*. Sobra decir que la cópula que aparece en este título expresa una contraposición más que evidente.

Aunque la cultura deba implicar una auténtica crítica, también debe retener su dimensión social. No puede terminar retrocediendo a su antiguo sentido de cultivo individual. La célebre antítesis de Coleridge en *On Constitution of Church and State*, «la distinción permanente y el contraste ocasional entre cultivo y civilización», presagia buena parte del destino del mundo durante las décadas siguientes. Nacido en el seno de la Ilustración, el concepto de «cultura» arremete con crueldad edípica contra sus propios progenitores. La civilización resultaba abstracta, alienada, fragmentada, mecánica, utilitaria, esclava

13. Williams, Raymond: «The Idea of Culture», en McIlroy, John y Westwood, Sallie (comps.), *Border Country: Raymond Williams in Adult Education*, Leicester, 1993, pág. 60.

de una burda fe en el progreso material; la cultura, en cambio, se veía como global, orgánica, sensible, autónoma y evocadora. El conflicto entre cultura y civilización, pues, formaba parte de un debate abierto entre tradición y modernidad que, hasta cierto punto, fue una falsa guerra. Para Matthew Arnold y sus discípulos, lo opuesto a la cultura era la anarquía que engendraba la propia civilización. Una civilización totalmente materialista, decían, generaría brutos y resentidos dedicados a arruinarla, pero, refinando a estos rebeldes, la cultura correría al rescate de la civilización que provocaba todo ese malestar. Así pues, aunque las conexiones políticas entre los dos conceptos se entrecruzaban, la civilización se transformó en algo totalmente burgués, mientras que la cultura acabó siendo patricia y populista, las dos cosas. Como en el caso de Lord Byron, representó principalmente una rama radical de la aristocracia que sentía una sincera simpatía por el *Volk* y un desprecio arrogante por el *Bürgher*.

Este giro *volkisch* del concepto de «cultura» es la segunda línea de desarrollo que Williams apuntó. Desde los idealistas alemanes en adelante, la idea de cultura adopta su significado moderno como una forma particular de vida. Para Herder, esto supone un ataque deliberado contra el universalismo de la Ilustración. La cultura, dirá, no consiste en una *Historia* unilineal de una humanidad universal, sino una diversidad de formas de vida específicas, cada una con sus propias y peculiares leyes de evolución. De hecho, tal como señala Robert Young, la Ilustración no se opuso en bloque a esta visión. Se abrió a culturas no europeas que relativizaban peligrosamente sus propios valores, e incluso algunos de sus pensadores anticiparon la posterior idealización de lo «primitivo» como crítica a Occidente.[14] Herder, sin embargo, conecta explícitamente la

14. Véase Young, J, C., *Colonial Desire*, Londres y Nueva York, 1995, cap. 2. Ésta es la mejor introducción breve a la idea moderna de cultura, con todos sus sospechosos tintes racistas. En lo que respecta al relativis-

contraposición entre los dos sentidos de la palabra «cultura» con el conflicto entre Europa y su Otro colonial. De ahí que oponga el eurocentrismo de la cultura como civilización universal con las demandas de todos aquellos procedentes «de cualquier rincón del mundo» que no han vivido y perecido por el dudoso honor de haber garantizado la felicidad a sus futuras generaciones gracias a una cultura europea totalmente superior.[15]

«Lo que una nación considera indispensable en el círculo de sus ideas», escribe Herder, «nunca ha estado dentro de la mentalidad de otra, y se puede haber estimado injurioso para una tercera».[16] El origen de la idea de cultura como una forma característica de vida, pues, está íntimamente ligada con la debilidad romántica y anticolonialista por sociedades «exóticas» ya extintas. El exotismo saldrá nuevamente a flote en el siglo XX, a través de los rasgos primitivistas del modernismo, un primitivismo que discurrirá completamente a la par que el desarrollo de la antropología cultural. El exotismo resurgirá más tarde, esta vez bajo modo posmoderno, transformando a la cultura popular en algo romántico, dotada ahora de la función expresiva, espontánea y casi utópica que antes desempeñaban las culturas «primitivas».[17]

Con un gesto que anticipa al posmodernismo, característico *inter alia* del pensamiento romántico tardío, Herder propone pluralizar el término «cultura», hablando, como hace él, de las culturas de diferentes naciones y períodos, así como de distin-

---

mo cultural ilustrado, nada más ejemplar que *Los viajes de Gulliver*, de Swift.

15. *Ibíd.*, pág. 79.

16. Von Herder, J. G., *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, Chicago, 1968, pág. 49.

17. Véase, por ejemplo, Fiske, J.: *Understanding Popular Culture*, Londres, 1989; y *Reading the Popular*, Londres, 1989. Si se quiere un comentario crítico sobre este punto, véase también McGuigan, J., *Cultural Populism*, Londres, 1992.

tas culturas sociales y económicas dentro de una misma nación. Es este sentido de la palabra el que provisionalmente

echará raíces hacia mediados del siglo XIX, pero no se establecerá completamente hasta principios del siglo XX. Aunque las palabras «civilización» y «cultura» se van a usar de forma indistinta (especialmente por los antropólogos), en ese momento la cultura casi es lo opuesto a la civilidad. Es tribal, en vez de cosmopolita, o sea, una realidad vivida con las entrañas, a un nivel mucho más profundo que el de la mente y, por tanto, inmune a la crítica racional. Irónicamente, pues, «cultura» sirve para describir formas de vida de «salvajes», y no a los civilizados.[18] Por medio de una curiosa inversión, los cultivados son los salvajes, no los civilizados. Pero además de describir un orden social «primitivo», «cultura» puede servir para idealizar tu propio orden social. Para los románticos radicales, la cultura «orgánica» suministraba una crítica de la sociedad real. Para un pensador como Edmund Burke puede proporcionar una metáfora de la sociedad real, y de ese modo protegerla de tal crítica. La unidad que algunos sólo podían encontrar en las comunidades premodernas también podía recaer en la imperial Gran Bretaña. Así, los Estados modernos podían saquear a los premodernos con fines ideológicos y económicos. «Cultura», dice Young, «es una palabra verdaderamente incongruente, enfrentada consigo misma... sinónima de la tendencia general de la civilización occidental, pero también contraria a ella».[19] Como juego libre del pensamiento desinteresado, la cultura socava los intereses sociales egoístas; pero como los socava en nombre de la totalidad social, refuerza el mismo orden social al que trata de criticar.

---

18. Véase un tratamiento lúcido de los temas de la antropología cultural en Beattie, John, *Other Cultures*, Londres, 1964 (trad. cast.: *Otras culturas*, México, FCE, 1993).
19. Young, *Colonial Desire*, pág. 53.

La cultura como algo orgánico, igual que la cultura como civilidad, se debate, vacilante, entre los hechos y los valores. En un sentido, no sirve más que para designar una forma tradicional de vida, sea la de los bereberes o la de los barberos.[20] Pero como comunidad, tradición, arraigo y solidaridad son nociones que, se supone, resultan aceptables, al menos hasta que surge el posmodernismo, entonces la cultura puede funcionar como una afirmación de la existencia de una forma de vida como tal. O mejor, como una afirmación de la existencia de una pluralidad de formas de vida. Es esta fusión de lo descriptivo y lo normativo, incorporada ya en la idea de «civilización» y en el sentido universalista de «cultura», lo que en nuestros días volverá a aparecer bajo la forma de un relativismo cultural. Resulta irónico que este relativismo «posmoderno» proceda de una serie de ambigüedades que ya tienen lugar durante la modernidad. Para los románticos una forma de vida completa posee algo intrínseco, único; más aún cuando la «civilización» se encarga de perturbarlo. Sin duda, ese carácter de «totalidad» es un mito: los antropólogos nos han enseñado cómo «los hábitos, los pensamientos y las acciones más heterogéneos y heterogéneas pueden coexistir mutuamente»[21] en las culturas aparentemente más «primitivas», aunque, claro, las mentalidades más rapsódicas siempre han hecho caso omiso a este tipo de advertencias. La cultura, entendida como civilización, es extremadamente selectiva; pero no así la cultura como forma de vida. No, aquí es bueno todo lo que surge auténticamente de un pueblo, sea cual sea ese pueblo. Idea que, por supuesto, funciona mejor si se piensa en un pueblo como los navajo, en vez de en gente como las Madres de Alabama por la Pureza Moral, aunque, evidentemente, este tipo de diferencia se ha ido

20. Paronomasia en inglés: «berbers or barbers». (*N. del t.*)
21. Boas, Franz, *Race, Language and Culture,* 1940. Reimpreso en Chicago y Londres, 1982, pág. 30.

borrando rápidamente. La cultura, entendida como civilización, tomó prestadas las distinciones entre lo elevado y lo bajo de los primeros antropólogos, según los cuales algunas culturas eran manifiestamente superiores a otras; pero conforme el debate creció, la visión antropológica del mundo se volvió más descriptiva y menos evaluativa. El hecho de ser una cultura de cierto tipo pasó a ser un valor en sí mismo, con lo cual, elevar una cultura por encima de otra tuvo tan poco sentido como sostener que la gramática del catalán era superior a la del árabe.

Para el posmodernismo, en cambio, las formas totales de vida son dignas de alabanza cuando corresponden a las de grupos disidentes o minoritarios, pero han de castigarse cuando pertenecen a mayorías. La posmoderna «política de la identidad» abarca, pues, al lesbianismo, pero no al nacionalismo, algo completamente ilógico para los primeros radicales románticos, a diferencia de los radicales posmodernos posteriores. El primer bando vivió una era de revolución política y nunca cayó en el absurdo de creer que los movimientos mayoritarios o consensuados eran una necedad. El segundo bando surge en una fase posterior y menos eufórica de la misma historia y ha dejado de creer en movimientos radicales de masas, aunque tiene algunos muy dignos que recordar. Como teoría, el posmodernismo aparece en escena después de los grandes movimientos de liberación nacional de mediados del siglo XX y, literal o metafóricamente, resulta demasiado joven como para hacerse eco de esas conmociones sísmicas de orden político. El propio término «poscolonialismo» implica una preocupación con las sociedades del «Tercer Mundo» que ya han atravesado sus luchas anticoloniales y que, en consecuencia, es poco probable que resulten embarazosas para aquellos teóricos occidentales que sienten aprecio por los que llevan las de perder, pero que se muestran mucho más escépticos con conceptos tales como el de «revolución política». Desde luego, resulta más fácil sentir solidaridad con aquellas naciones del «Tercer Mundo» que no se han puesto a matar a tus compatriotas.

Pluralizar el concepto de cultura y retener su carga positiva no son cosas muy compatibles. Desde luego, es posible entusiasmarse por la cultura como autodesarrollo humanista o, pongamos, por la cultura boliviana, puesto que cualquiera de estas formaciones complejas incluyen bastantes rasgos positivos. Pero una vez que, con un espíritu de generoso pluralismo, se empieza a descomponer la idea de cultura para que abarque la «cultura de bar de policías», la «cultura de la psicopatía sexual» o la «cultura de la mafia», entonces no está tan claro que esas formas culturales sean dignas de aprobación simplemente porque son formas culturales o simplemente porque son parte de una rica diversidad de formas culturales. Hablando históricamente, siempre ha existido una rica diversidad de culturas de la tortura, pero incluso los más devotos pluralistas se negarían a aceptar ese hecho como una instancia más del tapiz multicolor de la experiencia humana. Quienes sostienen que la pluralidad es un valor en sí mismo son puros formalistas y, obviamente, no se han percatado de la sorprendente e imaginativa variedad de formas que, por ejemplo, puede adoptar el racismo. En cualquier caso, e igual que le ocurre a gran parte del pensamiento posmoderno, el pluralismo forma una extraña mezcla con la autoidentidad. En vez de disolver identidades separadas, las multiplica. El pluralismo presupone identidad; igual que la hibridación presupone pureza. Hablando estrictamente, sólo se puede hibridar una cultura que sea pura, aunque, como sugiere Edward Said, «todas las culturas están involucradas entre sí; ninguna es pura, ni única; todas son híbridas, heterogéneas, y extraordinariamente diversas, nada monolíticas».[22] Sin embargo, también habría que recordar que ninguna cultura humana es más heterogénea que el capitalismo.

---

22. *Culture and Imperialism*, Londres, 1993, pág. xxix (trad. cast.: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1993).

La primera variante importante de la palabra «cultura» implica una crítica anticapitalista; la segunda restringe a la par que pluraliza la noción al asociarla con una forma de vida completa; la tercera implica su gradual reducción a las artes, pero aún en este caso la palabra puede tener un significado más restringido o más amplio: puede abarcar la actividad intelectual en general (la ciencia, la filosofía, la sabiduría y cosas así) o quedar reducida a empresas presuntamente más «imaginativas» como la música, la pintura y la literatura. La gente «cultivada» es gente que tiene cultura en este sentido más específico. Desde luego, entendida así, la palabra insinúa un desarrollo histórico dramático. Sugiere, para empezar, que la ciencia, la filosofía, la política y la economía no se pueden considerar algo creativo o imaginativo. También sugiere –para plantearlo de la forma más sombría– que los valores «civilizados» sólo son alcanzables por medio de la fantasía. Esto supone, desde luego, una visión demasiado cáustica de la realidad social: la creatividad se podía encontrar en el arte, pero ¿por qué no se podía encontrar en otro sitio? En el momento en que la idea de cultura se identifica con la educación y las artes, actividades éstas confinadas a una escasa proporción de hombres y mujeres, adquiere más grandeza, pero también queda empobrecida.

La historia de lo que todo esto supuso para las artes cuando éstas se vieron dotadas de una importancia social enorme que, en realidad, su propia fragilidad y delicadeza les impedía asumir, forzadas a hacer las veces de Dios, de la felicidad o de la justicia política y, por tanto, abocadas a su propio fracaso, esa historia –digo– forma parte de la crónica del modernismo. El posmodernismo, sin embargo, procura aliviar a las artes de esta carga de ansiedad, incitándolas a olvidar esos solemnes sueños de profundidad y liberándolas mediante un tipo bastante frívolo de libertad. Sin embargo, tiempo atrás, el romanticismo intentó cuadrar el círculo: la cultura estética podía ser una alternativa al orden político, pero también el verdadero para-

digma de un orden político transformado. Esto no es tan difícil como parece, puesto que si la finalidad última del arte era su falta de finalidad, entonces el esteticista más extravagante también podía ser el revolucionario más entregado, comprometiéndose con una idea del valor como autonomía, verdadero reverso de la utilidad capitalista. Entonces, el arte podía emular a la vida buena no representándola, sino transformándose directamente en ella, a través de todo lo que se muestra y no a través de lo que dice, o sea, a través del escándalo que supone su placentera falta de finalidad, crítica callada de la racionalidad instrumental y los valores de mercado. Sin embargo, esta elevación del arte al servicio de la humanidad supuso una auténtica e inevitable perdición: dotó al artista romántico, a la artista romántica, de un estatus trascendente reñido con su dimensión política, y, como en la trampa peligrosa de toda utopía, la imagen de una vida plena acabó por mostrar su auténtico carácter irrealizable.

Hubo otro sentido en el que la cultura también provocó su propio fracaso. Lo que la convirtió en una crítica del capitalismo industrial fue su afirmación de la totalidad, de la simetría, del desarrollo integral de las facultades humanas. De Schiller a Ruskin, es ese ideal de totalidad lo que se lanza contra los efectos desestabilizadores de una división del trabajo que atrofia y reduce las capacidades humanas. El marxismo también posee algunas de sus fuentes en esta tradición romántica y humanista. Pero la cultura, en tanto juego libre y autosatisfactorio en el que todas las facultades humanas se pueden exaltar desinteresadamente, es otra idea que se opone firmemente a la toma de partido: implicarse es sinónimo de embrutecerse. Matthew Arnold creyó en la cultura como progreso social, pero se negó a adoptar una postura concreta sobre el tema de la esclavitud en la Guerra Civil de los Estados Unidos. La cultura, pues, es un antídoto contra la política; suaviza, con su apelación al equilibrio, las visiones parciales y fanáticas; y, así, mantiene al espíri-

tu puro y alejado de todo lo tendencioso, desestabilizado y sectario. De hecho, por mucho que el posmodernismo critique al humanismo liberal, la aversión pluralista que siente por las posiciones puras y duras, o sea, su confusión de lo definido con lo dogmático, reproduce buena parte de esa visión humanista. La cultura puede ser una crítica del capitalismo, pero también puede ser una crítica de las posturas que se oponen a él. Para que su ideal pluralista llegue a realizarse, pues, sería necesaria una política de tomas de posición enérgicas, pero entonces los medios actuarían desastrosamente contra ese fin. La cultura exige a aquellos que claman justicia que miren, más allá de sus propios intereses parciales, hacia la totalidad, o sea, hacia los intereses de sus soberanos, así como a los suyos propios. En consecuencia, minimiza el hecho de que esos intereses pueden ser incompatibles. Asociar la cultura con la justicia con grupos minoritarios, tal como se hace hoy día, es un paso totalmente nuevo.

Con su rechazo de las tomas de partido –decía–, la cultura se presenta como una noción políticamente neutra. Y sin embargo, es esa implicación formal con la pluralidad lo que la vuelve más partidista que nada. La cultura no se plantea a qué fin deberían servir las facultades humanas y, por tanto, ignora de forma característica todo lo que se refiere al contenido. Se limita a decir que esas facultades se deben desarrollar armoniosamente, equilibrándose unas con otras de forma juiciosa, insinuando, por tanto, una política en el orden formal. Se nos pide, pues, que creamos que la unidad es inherentemente preferible al conflicto, o el equilibrio a la toma de partido. Pero también se nos pide que creamos algo todavía más inverosímil: que esa postura no es una posición política más. De igual modo, como esas capacidades se han de desarrollar exclusivamente en aras de sí mismas, nunca se puede acusar a la cultura de instrumentalización política, aunque, de hecho, esa no-utilidad encierra toda una política: o bien la política patricia de todos

aquellos que han disfrutado del asueto y la libertad suficientes para desdeñar la utilidad, o bien la política utópica de todos aquellos que desean imaginar una sociedad más allá del valor de mercado.

Lo que aquí está en cuestión, pues, no es exactamente la cultura, sino una selección particular de valores culturales. Ser civilizado o cultivado es haber sido agraciado con sentimientos refinados, con pasiones bien temperadas, con modales adecuados y con un espíritu abierto. Es comportarse razonable y moderadamente, con una sensibilidad innata para los intereses de los otros; es practicar la autodisciplina y estar dispuesto a sacrificar los intereses propios y particulares en aras del bien de la totalidad. Pero, por magnánimos que puedan parecer algunos de estos preceptos, no son políticamente inocentes. En absoluto. Por el contrario, el individuo cultivado muestra un sospechoso parecido con un liberal ligeramente conservador. Es como si los locutores de la BBC marcaran la pauta para la humanidad en general. El individuo civilizado no suena, ciertamente, a revolucionario político, aunque la revolución también sea parte de la civilización. Aquí, la palabra «razonable» significa algo así como «abierto al diálogo», o «dispuesto a llegar a un consenso», como si todas las convicciones pasionales fueran *ipso facto* irracionales. La cultura está del lado del sentimiento, y no del lado de la pasión; está con la clases medias educadas, y no con las masas encolerizadas. Dada la importancia que se otorga al equilibrio, es difícil entender por qué no deberíamos contrapesar las objeciones al racismo con argumentos opuestos. Oponerse inequívocamente al racismo debería ser una posición claramente no-pluralista, ¿no? Y puesto que la moderación siempre es una virtud, la actitud más apropiada ante la prostitución infantil debería ser una repulsa contenida, y no una vehemente oposición. La acción puede acarrear tomas tajantes de decisión, así que este modelo de cultura necesariamente tiene que ser contemplativo y no *engagé*.

Desde luego, todo esto podría aplicarse a la idea de lo estéti-

co que tenía Friedrich Schiller, a saber: un «estado negativo de indeterminación».[23] En el estado estético, «el hombre es *cero*, si se atiende a un resultado aislado, no a toda facultad, y si se considera que falta en él toda determinación particular».[24] O sea, nos hayamos suspendidos en un estado de perpetua posibilidad, una especie de nirvana o negación de toda determinación. La cultura, o lo estético, esta libre de prejuicios e intereses sociales concretos, pero, justamente por eso, consiste en una facultad general de producción. No es algo opuesto a la acción, sino la fuente generadora de cualquier tipo de acción. La cultura «no toma en su regazo, para fomentarla, ninguna particular función humana, y por eso precisamente es favorable a todas sin distinción, y no derrama sus mercedes sobre ninguna preferida, porque es ella el fundamento de la posibilidad de todas».[25] Incapaz de decir una cosa sin decirlo todo, la cultura acaba por no decir nada. Su elocuencia llega a tal punto, que acaba por enmudecer. Desarrolla toda posibilidad hasta el límite, pero amenaza con agarrotarnos e inmovilizarnos. Ése es el efecto paralizante de la ironía romántica. Cuando llega el momento de actuar, interrumpimos el juego libre con la sordidez de los hechos; pero, al menos, lo hacemos con conciencia de otras posibilidades y dejamos que ese sentido libre de un potencial creativo conforme cuanto hagamos.

Para Schiller, pues, la cultura era la fuente de la acción, pero también su negación. Hay una tensión entre lo que hace que nuestra práctica sea creativa y la práctica misma, que es un hecho a ras de tierra. De forma similar, Matthew Arnold creía que la cultura era un ideal de absoluta perfección, pero también el imperfecto proceso histórico que tiende hacia ese fin.

---

23. *On the Aesthetic Education of Man*, pág. 141 (trad. cast. cit., pág. 173).
24. *Ibíd.*, pág. 146 (trad. cast.: pág. 176).
25. *Ibíd.*, pág. 151 (trad. cast.: pág. 178).

En ambos casos, parece haber un salto constitutivo entre la cultura y su encarnación material. La polivalencia estética nos inspira acciones que la contradicen con su carácter selectivo y específico.

La palabra «cultura» encierra un texto histórico y filosófico, pero también un terreno de conflicto político. Tal como lo plantea Raymond Williams: «El complejo de sentidos [de la palabra] indica una argumentación compleja sobre las relaciones entre el desarrollo humano general y un modo determinado de vida, y entre ambos y las obras y prácticas del arte y la inteligencia».[26] De hecho, ésa es la historia trazada por Williams en su *Culture and Society 1780-1950,* donde cartografía la versión autóctona inglesa de la *Kulturphilosophie* europea. Esta línea de pensamiento se podría ver como una lucha para conectar diversos significados de la cultura que gradualmente flotan por separado: la cultura (en el sentido de las artes) define una cualidad de la vida valiosa (la cultura como civilidad) cuya realización en la totalidad de la cultura (en el sentido de vida social) es tarea del cambio político. Lo estético y lo antropológico quedan así reunidos. De Coleridge a F. R. Leavis, el sentido amplio y socialmente relevante de cultura se mantiene en juego, pero sólo puede ser definido por un sentido más especializado del término (la cultura como las artes) que amenaza constantemente con sustituir a aquél. En una dialéctica, agotada hasta el extremo, entre esos dos sentidos de cultura, Arnold y Ruskin reconocen que sin el cambio social, las artes y la «vida valiosa» están expuestas a un peligro de muerte, pero también creen que las artes son uno de los escasos instrumentos válidos para esa transformación. En Inglaterra, este círculo vicioso semántico no se logrará romper hasta William Morris, que reconducirá toda esta *Kulturphilosophie* hacia una fuerza política real: el movimiento de la clase trabajadora.

---

26. *Keywords,* pág. 81 (*Palabras clave,* pág. 89).

Quizás, el Williams de *Palabras clave* no se percata completamente de la lógica interna de los cambios que él mismo registra. ¿Qué es lo que conecta la cultura como crítica utópica, la cultura como forma de vida y la cultura como creación artística? Probablemente, la respuesta es negativa: todas ellas, las tres, son diferentes reacciones al fracaso de la cultura como una verdadera civilización, o sea, como la gran Historia del progreso humano. Conforme avanza el capitalismo industrial, esa historia pierde su credibilidad, se empieza ver como un enorme cuento heredado de un pasado algo más sanguinario, y, en consecuencia, la idea de cultura se enfrenta con una serie de desagradables alternativas. Puede mantener su alcance global y su importancia social, pero rehuye el sombrío presente para convertirse en una imagen, patéticamente amenazada, de un futuro deseable. Otra imagen de ese tipo, por sorprendente que parezca, será el pasado antiguo, un pasado que se parece a un futuro emancipado en algo: el indiscutible hecho de su inexistencia. Así es la cultura como crítica utópica: extraordinariamente creativa, políticamente debilitada, las dos cosas; una crítica que siempre corre el peligro de disolverse en toda esa distancia crítica hacia la *Realpolitik* que ella misma plantea tan devastadoramente.

Por otra parte, la cultura puede sobrevivir abjurando de toda esa abstracción y volviéndose concreta, convirtiéndose en la cultura bávara, la cultura de Microsoft o la cultura de los nómadas; pero eso implica el riesgo de otorgarle una especificidad demasiado estricta en comparación con su falta de normatividad. Para los románticos, este sentido de cultura retiene su fuerza normativa, puesto que esas formas de *Gemeinschaft* pueden aprovecharse para una crítica solvente de la *Gesellschaft*. El pensamiento posmoderno, en cambio, tiene demasiada alergia a la nostalgia como para adoptar esta vía sentimentalista, olvidando que para Walter Benjamin hasta la nostalgia podía tener un significado revolucionario. En realidad, lo único que tiene

valor para la teoría posmoderna es el hecho formal de la pluralidad de esas culturas, y no su contenido intrínseco. En lo que atañe a su contenido, no hay por qué elegir entre ellas, puesto que los criterios para tomar una decisión de esa índole se supone que también están vinculados a una cultura u otra. Así, el concepto de cultura gana en especificidad lo que pierde en capacidad crítica, igual que el sillón constructivista es una forma artística más sociable que las obras del modernismo de vanguardia, pero a costa de perder su componente crítico.

Según hemos visto, la tercera respuesta a la crisis de la cultura como civilización consiste en reducir la categoría entera de cultura a un conjunto selecto de obras artísticas. De este modo, la cultura significa un cuerpo de obras artísticas e intelectuales consagradas, así como las instituciones que las producen, las distribuyen y las regulan. Con este sentido relativamente reciente de la palabra, la cultura es, a la vez, un síntoma y un remedio. Sí, es un oasis de valor y, por tanto, ofrece una especie de solución. Pero si la educación y las artes son los únicos reductos de creatividad que sobreviven, entonces sí que tenemos un grave problema. ¿En qué condiciones sociales la creatividad llega a confinarse a la música y la poesía, mientras que la ciencia, la tecnología, la política, el trabajo y la vida doméstica se convierten en algo terriblemente prosaico? En fin, sobre esta noción de cultura cabe plantear lo que Marx ya afirmó sobre la religión: ¿Puede tanta trascendencia compensar tan terrible alienación?

Pero, aunque esta idea minoritaria de cultura sea un síntoma de una crisis histórica, también es un tipo de remedio. Como la cultura en tanto forma de vida, este modelo da tono y textura a la abstracción ilustrada de la cultura como civilización. En las corrientes más fértiles de la crítica literaria inglesa, de Wordsworth a Orwell, lo que proporciona un buen índice de la calidad de la vida social como un todo son las artes y especialmente las artes del lenguaje común. Pero si en este sentido de la palabra la cultura posee la inmediatez sensible de la cultu-

ra como forma de vida, también hereda la predisposición normativa de la cultura como civilización. Las artes pueden reflejar la vida valiosa, pero también son la medida de ella. Las artes dan expresión a ese tipo de vida, pero también la juzgan. Y así, unen realidad y deseo de un modo parecido a como lo hace la política radical.

Estos tres sentidos de cultura, pues, no son fácilmente separables. Si la cultura como crítica ha de ser más que una fantasía ociosa, debe apuntar hacia aquellas prácticas del presente que prefiguran parcialmente esa cordialidad y esa plenitud que ella misma anhela. Puede hallarlas en la producción artística, pero también en aquellas culturas marginales que todavía no han sido completamente absorbidas por la lógica de la utilidad. Apoyándose en la cultura en esos otros sentidos, la cultura como crítica intenta eludir el modo puramente subjuntivo de la «mala» utopía, o sea, esa especie de anhelo melancólico, un «no sería maravilloso que...» sin ninguna base real. El equivalente político de esto es ese trastorno infantil conocido como ultraizquierdismo que niega el presente en nombre de alguna inconcebible alternativa de futuro. La utopía «buena», en cambio, tiende un puente entre el presente y el futuro mediante aquellas fuerzas existentes en el presente que son potencialmente capaces de transformarlo. Un futuro deseable también debe ser un futuro realizable. Asociándose con esos otros sentidos de la cultura, sentidos que por lo menos tienen la virtud de existir realmente, las versiones más utópicas de la cultura se pueden transformar en una forma de crítica inmanente, o sea, pueden juzgar las carencias del presente evaluándolo según normas que él mismo ha generado. En este sentido, la cultura también puede unir hecho y valor, al ofrecer una explicación de lo que hay, pero también un anticipo de lo deseable. Si lo que existe contiene lo que lo contradice, entonces el término «cultura» está abocado a adoptar ambos caminos. Hoy día, la deconstrucción muestra cómo toda situación está abocada a violar su propia

lógica justamente cuanto más intenta adherirse a ella, y por tanto, se podría considerar como otra expresión de esa noción tradicional de crítica inmanente. Para los románticos radicales, el arte, la imaginación, la cultura folclórica o las comunidades «primitivas» son signos de una energía creativa que debe abarcar a la sociedad política como un todo. Pero tras el romanticismo aparecerá el marxismo y será una forma de energía creativa menos exaltada, la de la clase trabajadora, la que pueda transfigurar un orden social de la que ella misma es producto.

Evidentemente, este sentido de la cultura surge cuando la civilización comienza a mostrar sus contradicciones internas. Conforme se desarrolla la sociedad civilizada, la situación obliga a algunos de sus teóricos a emprender una nueva e impactante clase de reflexión: el pensamiento dialéctico, un pensamiento que trata de responder a una verdadera crisis. El pensamiento dialéctico surge porque cada vez es más difícil ignorar el hecho de que cuando la civilización intenta realizar algunos potenciales humanos suprime otros de forma perjudicial. Lo que engendra este nuevo hábito intelectual, pues, es la relación interna entre esos dos procesos. Desde luego, esta contradicción se puede racionalizar convirtiendo la palabra «civilización» en un término valorativo y contraponiéndolo a la sociedad del presente. Eso es lo que, parece ser, Gandhi tenía en mente cuando se le preguntó lo que pensaba sobre la civilización británica: «Podría estar bien». Pero también se puede asociar «cultura» con las capacidades reprimidas y «civilización» con las fuerzas represivas. La virtud de esta maniobra es que la cultura puede actuar como una crítica del presente, pero apoyándose sólidamente en él. La cultura no es algo completamente opuesto a la sociedad, pero, a diferencia de la civilización, tampoco es idéntica a ella. Se mueve en ambos sentidos: a favor y a contrapelo del progreso histórico. La cultura no es una vana fantasía de plenitud, sino un conjunto de posibilidades gestadas por la historia que operan subversivamente dentro de ella.

La cuestión es cómo liberar esas fuerzas, y la respuesta de Marx será el socialismo. Según él, un verdadero futuro socialista sólo es posible si el socialismo sabe guiarse por el presente capitalista. La idea de que los aspectos positivos y negativos de la historia siempre van estrechamente unidos resulta aleccionadora, pero también alentadora. En efecto, la represión, la explotación y cosas similares sólo pueden funcionar porque existen seres humanos autónomos, reflexivos y capacitados que, o bien pueden explotar a otros, o bien pueden ser explotados por otros. Sólo se pueden reprimir capacidades creativas que ya existan. Y no son, desde luego, el mejor motivo de dicha. Resulta extraño fomentar la fe en seres humanos apoyándose en el hecho de que son capaces de ser explotados. Pero aún así, es cierto que la existencia de la injusticia presupone las prácticas culturales más benignas que conocemos, prácticas como la crianza. Sólo alguien al que se haya cuidado como un crío puede ser injusto, puesto que de otra manera ni siquiera podría ser capaz de abusar de otras gentes. Todas las culturas deben incluir prácticas como el sustento infantil, la educación, la asistencia, la comunicación o el apoyo mutuo, porque de otra forma serían incapaces de reproducirse a sí mismas, y por lo tanto incapaces, entre otras cosas, de desarrollar prácticas de explotación. Por supuesto, el cuidado de niños y niñas puede ser sádico, la comunicación pervertida, y la educación brutalmente autocrática. Pero ninguna cultura puede ser completamente negativa, simplemente porque para alcanzar sus propios fines viciosos debe fomentar capacidades que siempre implican hábitos virtuosos. La tortura requiere un tipo de juicio, iniciativa e inteligencia que siempre podría usarse para eliminarla. En este sentido, todas las culturas son autocontradictorias. Pero este hecho, igual que puede suscitar el cinismo, puede dar motivos de esperanza, pues significa que las propias culturas engendran las fuerzas que podrían llegar a transformarlas. No se trata, por tanto, de lanzarse en paracaídas sobre tales fuerzas desde algún espacio metafísico exterior.

Hay otras formas de interacción entre estos tres sentidos de cultura. La idea de cultura como forma orgánica de vida es algo tan característico de la cultura «refinada» como lo pueda ser Berlioz. Como concepto, es un producto típico de intelectuales cultivados y puede simbolizar una realidad absolutamente diferente que podría revitalizar sus propias sociedades degeneradas. Siempre que se oye hablar con admiración de los salvajes, seguro que se tiene delante a un exquisito. De hecho, le tocó a un exquisito, Sigmund Freud, revelar los deseos incestuosos que se escondían detrás de nuestros sueños de plenitud sensorial, ese ansia incesante de un cuerpo que resulta agradablemente tangible, pero que siempre se evade. La cultura, entendida de las dos formas, como realidad concreta y como visión vaga, capta parcialmente esta dualidad. El arte modernista se vuelve hacia unas nociones primigenias para, así, sobrevivir a una modernidad filistea, y la mitología proporciona un eje entre ambos extremos. Así pues, el exceso de exquisitez y la falta de desarrollo forjan extrañas alianzas.

Pero las dos nociones de cultura también están relacionadas de otras formas. Entendida como el conjunto de las artes, la cultura puede ser una anticipación de una nueva existencia social, pero de una manera circular, puesto que sin ese cambio social las artes también corren peligro. La imaginación artística, así discurre el argumento, sólo puede florecer en un orden social orgánico, y no echará raíces en la tierra superficial de la modernidad. El cultivo individual depende cada vez más de la cultura en su sentido social. Por eso, Henry James y T. S. Eliot abandonan la sociedad «inorgánica» de su país, Estados Unidos, a cambio de una Europa con más hábitos, una Europa más profunda y de más rico sedimento. Si Estados Unidos representa la civilización, una noción profundamente secular, Europa simboliza la cultura, una noción casi religiosa. El arte se ve fatalmente amenazado por una sociedad que sólo se entusiasma por él en el salón de subastas, y cuya lógica abstracta despoja al mundo de su cualidad sen-

sible. También queda contaminada por un orden social para el que la verdad no tiene utilidad, y lo valioso se equipara a lo que vende. Así pues, para que las artes sobrevivan es necesario que uno se vuelva o bien un reaccionario, o bien un revolucionario en términos políticos, retrasando el reloj *à la* Ruskin hasta el orden corporativo del gótico feudal o adelantándolo, como William Morris, hacia un socialismo que supere al modelo mercantil.

Sin embargo, estos dos sentidos de cultura también pueden estar enfrentados. ¿No es el exceso de exquisitez un enemigo de la acción? ¿No podría toda esa sensibilidad volcada en sí misma, sutil, y polivalente que las artes arrastran consigo incapacitarnos para adquirir compromisos más amplios y menos ambivalentes? Normalmente, no se asignaría la cartera del Ministerio de Sanidad a un poeta. La atención absorbente que exigen las artes, ¿no nos vuelve inútiles para asuntos rutinarios como esos, incluso cuando dirigimos nuestra atención a obras de arte con conciencia social? En cuanto al sentido más *gemeinschaftlich* de la cultura, es obvio que implica una transferencia a la sociedad de los valores asociados a la cultura como arte. La cultura como una forma de vida es, en efecto, una versión estetizada de la sociedad que reúne toda esa unidad, toda esa inmediatez sensible y liberación de los conflictos que asociamos con los productos estéticos. Se supone que la palabra «cultura» debería designar un tipo de sociedad, pero de hecho sólo es una manera normativa de imaginar esa sociedad. También puede ser una manera de imaginar las condiciones de una sociedad dada sobre el modelo de las condiciones de otra que exista en el pasado, en el campo o en un futuro político.

Aunque la palabra «cultura» se ha vuelto popular con el posmodernismo, sus fuentes principales siguen siendo premodernas. Como idea, la cultura empieza a adquirir importancia en cuatro momentos de crisis histórica. Primero, cuando se convierte en la única alternativa aparente a una sociedad degrada-

da; segundo, cuando parece que sin un cambio social de profundo calado, la cultura como arte y excelencia de vida ya no volverá a ser posible; tercero, cuando proporciona los términos en los que un grupo o un pueblo busca su emancipación política; y, cuarto, cuando un poder imperialista se ve forzado a transigir con la forma de vida de aquellos a los que subyuga. De estos momentos, quizás sean los dos últimos los que, con diferencia, han convertido a la cultura en un tema prioritario del siglo XX. En gran parte, debemos nuestra noción moderna de cultura al nacionalismo y al colonialismo, así como al desarrollo de una antropología al servicio del poder imperial. En ese mismo momento histórico, el surgimiento de la cultura de «masas» en Occidente otorgó al concepto una actualidad añadida. Con nacionalistas románticos como Herder y Fichte surge, por primera vez, la idea de una cultura étnica específica, dotada de derechos políticos simplemente en virtud de su propia peculiaridad étnica.[27] La cultura, pues, se vuelve vital para el nacionalismo, pero no así la lucha de clases, los derechos civiles o la ayuda contra el hambre (o, al menos, no con el mismo grado). Desde cierto punto de vista, el nacionalismo es un modo de adaptar los lazos ancestrales a las complejidades modernas. Conforme la nación premoderna da paso al Estado moderno, la estructura de papeles tradicionales ya no puede mantener unida a la sociedad, y es la cultura, en el sentido de un lenguaje común, una tradición, un sistema educativo, unos valores compartidos y cosas de este estilo, lo que interviene como principio de cohesión social.[28] En otras palabras: la cultura adquiere

27. Una crítica de ese nacionalismo romántico puede encontrarse en Eagleton, Terry, «Nationalism and the Case of Ireland», *New Left Review*, 234, marzo/abril, Londres, 1999 («El nacionalismo y el caso de Irlanda», *New Left Review*. Edición castellana, 1, Madrid, Akal, 2000).
28. Véase sobre esto, Gellner, Ernest, *Thought and Change*, Londres, 1964; y *Nations and Nationalism*. Oxford, 1983 (trad. cast.: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988).

importancia intelectual cuando se transforma en una fuerza con la que hay que contar políticamente.

El significado de la cultura como una forma específica de vida empieza a predominar con el despliegue del colonialismo del siglo XIX. En consecuencia, la forma de vida en cuestión suele ser la de los «no-civilizados». Tal como hemos visto, la cultura como civilización es lo opuesto a la barbarie, pero la cultura como forma de vida puede identificarse con ella. Según lo plantea Geoffrey Hartman, Herder es el primero en usar la palabra cultura «en el sentido moderno de una *cultura de identidad*: una forma de vida tradicional, social y popular, caracterizada por una cualidad que lo cubre todo y que hace que las personas se sientan enraizadas o en un hogar».[29] En dos palabras: cultura significa «gente distinta»[30]. Como ha sostenido Fredric Jameson, la cultura siempre es «una idea del Otro (incluso cuando se reasuma para uno mismo)».[31] No es sorprendente que los victorianos se concibieran a sí mismos como una «cultura»; eso no sólo significaba elevarse por encima, sino concebirse como una posible forma de vida entre otras. Pero, claro, si defines tu mundo como una cultura, te arriesgas a relativizarlo. Así pues, tu forma de vida ha de ser humana sin más; mientras que la forma de vida étnica, idiosincrásica y peculiar culturalmente, siempre es la de los otros. Tus puntos de vista son razonables; los de otra gente, fanáticos.

La ciencia de la antropología marca un punto en el que

---

29. Hartman, Geoffrey, *The fateful Question of Culture,* Nueva York, 1977, pág. 211.

30. Esta frase («culture is other people») alude a una célebre expresión de Raymond Williams, «Masses are other people», en su *Culture and Society 1780-1950,* London, 1958 (reeditado en Harmodsworth, 1963), pág. 289.

31. Jameson, Fredric, «On "Cultural Studies"», *Social Text,* 34, 1993, pág. 34 (trad. cast.: Jameson, Fredric y Žižek, Slajov, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo,* Buenos Aires, Paidós, 1998, pág. 103).

Occidente comienza a convertir otras sociedades en objetos legítimos de estudio, pero el verdadero signo de crisis política tiene lugar cuando se ve en la necesidad de hacer otro tanto consigo mismo. Sí, también hay salvajes dentro de la sociedad occidental, criaturas enigmáticas y difíciles de comprender, guiadas por pasiones feroces y propensas a conductas rebeldes, que también han de convertirse en objetos de un conocimiento sistemático. El positivismo, la primera escuela de sociología con conciencia «científica», reveló las leyes evolutivas según las cuales la sociedad industrial cada vez se vuelve más corporativa, leyes que un proletariado rebelde debe considerar tan inviolables como las fuerzas que mueven las olas. Más adelante, parte de la tarea de la antropología consistirá en confabularse con «la inmensa ilusión perceptiva a través de la cual un imperialismo en ciernes reconocerá la existencia de los "salvajes", congelándolos conceptualmente en su alteridad subhumana, incluso cuando trastorna sus formaciones sociales y los elimina físicamente».[32]

La versión romántica de la cultura, pues, acabó desembocando en un modelo «científico». Aún así, existían algunas afinidades básicas. La idealización que el modelo romántico hizo de lo «folclórico» o tradicional, o sea, de las subculturas vitales profundamente alojadas dentro de su propia sociedad, fue fácilmente transferida a aquellas formas primitivas que moraban más allá, fuera del propio hogar. Lo folclórico y lo primitivo, pues, son residuos del pasado dentro del presente; seres pintorescos y arcaicos que surgen como deformaciones temporales dentro del presente. El organicismo romántico podía rehacerse como funcionalismo antropológico, concibiendo a las culturas «primitivas» como todos coherentes y exentos de

32. Banaji, Jairus, «The Crisis of British Anthropology», *New Left Review,* 64, noviembre-diciembre, 1970.

contradicción. La expresión «total», contenida en frases como «una forma total de vida», oscila ambiguamente entre lo fáctico y lo valorativo; significa una forma de vida que puedes captar porque estás fuera de ella, pero también una forma de vida con una integridad de la que carece la tuya. La cultura, pues, somete a juicio nuestra propia forma de vida, agnóstica y fragmentada, pero lo hace, por así decirlo, manteniendo las distancias.

En realidad, desde sus orígenes etimológicos como control del desarrollo natural, la idea de cultura siempre ha servido para desplazar a la conciencia. En su sentido restringido, denotó los productos más elevados y conscientes de la historia humana, pero en su sentido general siempre apuntó exactamente a lo contrario. Con su resonancia de unos procesos orgánicos y una evolución sigilosa, la cultura funcionó como un concepto casi determinista que evocaba todos aquellos elementos de la vida social –costumbres, parentesco, lenguaje, rito, mitología– que no elegimos nosotros, sino que nos eligen a nosotros. Irónicamente, pues, la idea de cultura siempre queda por encima y por debajo de la vida social corriente: resulta incomparablemente más consciente que ella, pero también es mucho menos predecible. La «civilización», en cambio, posee un halo de mediación y deliberación a su alrededor, un aura de proyección racional y de planificación urbana. Sí, la civilización es un proyecto colectivo por medio del cual se ganan ciudades a los pantanos y se erigen catedrales que ascienden hasta los cielos. Parte del escándalo del marxismo ha consistido en tratar a la civilización como si fuera la cultura, o sea, en escribir la historia del inconsciente político de la humanidad, la historia de todos aquellos procesos sociales que, como dijo Marx, tienen lugar «a espaldas» de los agentes implicados. Igual que luego sucederá con Freud, la conciencia civilizada se ve forzada a revelar las fuerzas ocultas que la mueven. Como se dijo en una reseña de *El capital* que mereció la aprobación de su autor, «si los elementos conscientes desempeñan un papel tan secundario en la historia de la civilización,

entonces es obvio que una investigación crítica cuyo objeto de estudio sea la civilización difícilmente podrá tomar como punto de partida las formas y productos de la conciencia».[33]

En consecuencia, la cultura es el *revés* inconsciente de la vida civilizada, o sea, una serie de creencias que damos por supuestas y unas preferencias que, para que podamos actuar, sólo debemos tener presentes de forma vaga. La cultura es algo que surge espontáneamente, algo que se lleva por dentro, no algo que se piense con el cerebro. No es sorprendente, pues, que el concepto encontrara sitio en un estudio de unas sociedades «primitivas» que, a ojos de los antropólogos, cuyos mitos, ritos, sistemas de parentesco y tradiciones ancestrales –decían los antropólogos– hacían el trabajo de pensar por ellas. Esas sociedades, pues, funcionaron como una especie de versión a lo isla del Pacífico del derecho consuetudinario y de la Cámara de los Lores, una vida de utopía a lo Burke en la que el instinto, los hábitos, la piedad y la ley ancestral operaban por sí mismos, sin la intromisión de la razón analítica. Así, la «mentalidad salvaje» adquiría una especial importancia para el modernismo cultural, que desde los cultos de fertilidad de T. S. Eliot a las consagraciones de la primavera de Stravinsky podrían encontrar en ella una crítica velada de la racionalidad ilustrada.

De hecho, se dio con toda una bicoca teórica, pues esas culturas «primitivas» podían encarnar tanto la crítica de esa racionalidad como su confirmación. Sus hábitos de pensamiento, concretos y sensibles ponían de manifiesto la desecación de una razón occidental, pero los códigos inconscientes que gobernaban ese tipo de pensamiento poseían el mismo rigor que el álgebra o la lingüística. Así fue como la antropología estructural de Lévi-Strauss presentó a esos «primitivos»: su parecido resultaba consolador; su diferencia, exótica. Los primitivos

33. Citado en *Ibíd.*, nota de pág. 79.

piensan en términos de la tierra y la luna, pero lo hacen con la elegante complejidad de la física nuclear.[34] La tradición y la modernidad, podían armonizarse bien, un proyecto inacabado que el estructuralismo había heredado del modernismo de vanguardia. La mentalidad vanguardista, pues, viró en redondo para encontrarse con lo más arcaico; de hecho, para algunos pensadores románticos, ésa era la única forma en la que un Occidente disoluto podía regenerarse. Habiendo alcanzado un punto de compleja decadencia, la civilización ya no podía refrescarse en la fuente de la cultura y había de retroceder para así poder avanzar. Así que, el modernismo echó marcha atrás, y encontró en el pasado una imagen del futuro.

El estructuralismo no fue la única rama de la teoría literaria cuyos orígenes se remontan al imperialismo. El psicoanálisis y la hermenéutica (detrás de la cual podría ocultarse la angustiosa duda de si los otros son realmente comprensibles) tampoco resultan ajenos a un proyecto que desentierra un subtexto atávico en la raíces mismas de la conciencia humana. La crítica mitológica o arquetípica hace algo parecido, mientras que el postestructuralismo (uno de cuyos principales exponentes procede de una antigua colonia francesa)[35] tambalea lo que considera como una metafísica profundamente eurocéntrica. Respecto a la teoría posmoderna, nada podría estar más alejado de su gusto que la idea de una cultura premoderna estable y estrechamente unificada, cuya sola mención impulsa a esa teoría hacia la hibridación y la indefinición. Pero lo posmoderno y lo premoderno están más cerca de lo que parece. Comparten por igual un alto, a veces excesivo, respeto hacia la cultura como tal. De hecho, se podría decir que la cultura es una idea premoder-

34. Véase Lévi-Strauss, Claude, *Antropologie Structurale,* París, 1958; *Le Pensée savage*, París, 1962 (trads. casts.: *Antropología estructural,* Buenos Aires, Eudeba, 1968; *El pensamiento salvaje,* México, FCE, 1964).

35. Se refiere a Jacques Derrida, nacido en 'El-Biar, Argelia. (*N. del t.*)

na y posmoderna, pero no moderna. Surge en la modernidad, pero o bien como una huella del pasado o bien como una anticipación de futuro.

Lo que vincula a los órdenes premodernos y posmodernos es que para ambos, aunque sea por muy diferentes razones, la cultura ocupa un nivel básico de la vida social. Si tiene tanto peso en las sociedades tradicionales es porque no se trata tanto de un «nivel» como de un *medium* ubicuo dentro del cual tienen lugar otros tipos de actividad. La política, la sexualidad y la producción económica también están imbuidas en un orden simbólico de significación. El antropólogo Marshall Sahlins dice algo que choca de lleno en el modelo marxista de base y superestructura: «en las culturas tribales, el comercio, el gobierno, los ritos, y la ideología no son "sistemas" separados».[36] En el mundo posmoderno, la cultura y la vida social también están estrechamente unidas, pero ahora a través de la estética de los productos de mercado, la política como espectáculo, el estilo de vida consumista, la influencia de la imagen y la integración definitiva de la cultura en la producción global del mercado. La estética, que nació como un término aplicado a la experiencia perceptiva cotidiana y sólo después se volvió un término especializado para las artes, cierra así el círculo y celebra su origen mundano, igual que los dos sentidos de la cultura –las artes y la vida común– se funden en el estilo, la moda, la publicidad, los medios de comunicación y cosas parecidas.

Evidentemente, lo que tiene lugar entre ambos órdenes es lo que llamamos modernidad, una modernidad para la cual la cultura no fue el concepto más vital. De hecho, nos cuesta retroceder a una época en la que todas esas palabrejas que ahora están de moda –*corporalidad, diferencia, localismo, imagina-*

---

36. Sahlins, Marshall, *Culture and Practical Reason,* Chicago y Londres, 1976, pág. 6.

ción, identidad cultural– fueron expresión de todos los obstáculos para una política verdaderamente emancipatoria, en vez de ser sus términos clave. Para la Ilustración, la cultura significaba, lisa y llanamente, todos aquellos vínculos regresivos que nos impiden convertirnos en ciudadanos y ciudadanas del mundo. Cultura significaba nuestro apego al lugar, la nostalgia de tradición, la inclinación hacia la tribu, la reverencia a la jerarquía. Durante mucho tiempo, la diferencia fue una doctrina reaccionaria que negaba la igualdad a la que todos los hombres y todas las mujeres tenían derecho. El asalto a la Razón en nombre de la intuición o de una sabiduría del cuerpo, era una forma segura de caer en el prejuicio irracional. La imaginación era una enfermedad del espíritu que nos impedía ver el mundo tal cual es, y por tanto, actuar para transformarlo. Desde luego, la negación de la Naturaleza en nombre de la Cultura cayó del lado malo de las barricadas.

Con todo, la cultura, consiguió crearse un lugar; pero durante la era moderna ese lugar fue o bien de oposición, o bien suplementario. O la cultura se transformaba en una forma poco mordaz de crítica política, o era un espacio protegido a donde se podían desviar todas esas energías potencialmente demoledoras, espirituales, artísticas o eróticas, que la modernidad cada vez satisfacía peor. Este espacio, como los espacios tradicionalmente sacros, fue venerado e ignorado, colocado en el centro y desplazado al margen. La cultura ya no fue una descripción de lo que somos, sino de lo que podríamos ser o de lo que solíamos ser. Ya no fue un forma de designar a nuestro propio grupo, sino un término aplicable a nuestros propios disidentes bohemios, o, según se aproximó el siglo XIX, a gentes menos sofisticadas que se hallan lejos de nosotros. Para no describir la existencia social tal cual es, la cultura especula elocuentemente sobre otro tipo de sociedad. Como Andrew Milner señala, «La "cultura" y la "sociedad" no sólo han sido excluidas de la política y de la economía en las democracias industriales modernas... sino que la

sociedad moderna se concibe como una sociedad específica y singularmente asocial, una sociedad cuya vida económica y política se caracteriza por carecer de normas y permanecer exenta de valores; una sociedad, en suma, sin cultura».[37] Nuestra propia noción de cultura, pues, se apoya en una alineación peculiarmente moderna de lo social por lo económico, de lo simbólico por lo material. La «cultura» pudo excluir la reproducción material sólo en una sociedad cuya existencia diaria parecía despojarse de valor y, sin embargo, sólo fue así como el concepto se pudo asociar con una crítica de ese tipo de existencia. Como Raymond Williams comenta, la noción de cultura surge exactamente «cuando se acepta el divorcio entre ciertas actividades morales e intelectuales y la fuerza impulsora de un nuevo tipo de sociedad». La noción, pues, se convierte «en una corte de apelación humana, que recae sobre los procesos de juicio social práctico... como una alternativa atenuante y regenerante».[38] La cultura, en consecuencia, es sintomática de una fractura que ella misma se presta a superar. Como el escéptico dijo del psicoanálisis: es la enfermedad que ella misma se propone curar.

37. Milner, Andrew, *Culturalism Materialism*, Melbourne, 1993, págs. 3 y 5.
38. Williams, Raymond, *Culture and Society*, pág. 17.

CAPÍTULO 2

La cultura en crisis

El significado de la palabra «cultura» puede ser tan amplio o tan estrecho que cuesta creer en su utilidad. En su sentido antropológico abarca de todo, desde los estilos de peinado y los hábitos de bebida hasta cómo comportarte con el primo segundo de tu marido, mientras que en su sentido estético incluye a Igor Stravinsky, pero no a la ciencia-ficción. La ciencia-ficción pertenece a la cultura popular o de «masas», una categoría que flota ambiguamente entre lo antropológico y lo estético. Sin embargo, también se puede ver al revés, y considerar que el sentido estético es demasiado borroso, mientras que el antropológico parece demasiado tajante. La cultura, tal como la entendía Arnold, o sea, como perfección, bondad y luz, como lo mejor que se ha pensado y se ha dicho, como una visión ajustada de las cosas, etc... resulta terriblemente imprecisa, pero si la cultura significa una forma de vida, pongamos, la forma de vida de los fisioterapeutas turcos, entonces resulta fastidiosamente específica. La idea que trato de defender aquí, en este libro, es que seguimos atrapados entre unas nociones de cultura tan amplias que no valen para nada y otras que resultan exageradamente rígidas, y que nuestra necesidad más urgente es situarnos más allá de todas ellas. Margaret Archer cree que el concepto de cultura ha mostrado «el desarrollo analítico más débil que cualquier otro concepto clave de la sociología y ha desempeñado un papel extraordinariamente impreciso dentro de la teoría sociológi-

ca».[1] Ejemplo de ello es la afirmación de Edward Sapir de que la «cultura se define en términos de formas de comportamiento, y su contenido se compone de esas formas, cuya variedad es enorme».[2] Desde luego, sería difícil soltar una definición vacía más brillante.

Pero en cualquier caso ¿qué abarca la cultura como forma de vida? Si una forma de vida resulta demasiado amplia y diversa, ¿se puede calificar como cultura? ¿Y si es demasiado pequeña? Raymond Williams cree que el alcance de una cultura «normalmente es proporcional al área de un lenguaje y no al área de una clase»[3], aunque esto es bastante dudoso: la lengua inglesa abarca a muchas culturas, mientras que la cultura posmoderna cubre una variada gama de lenguajes. Como mantiene Andrew Miller, la cultura australiana consiste en una serie de maneras de hacer las cosas características australianas: la playa y la barbacoa, el compadreo y el machismo, *Hungry Jack's*, el sistema de arbitraje y las reglas del fútbol australiano».[4] Pero aquí, «característico» no puede tener el significado de «propio», puesto que, desgraciadamente, el machismo no está reservado a Australia, ni tampoco las playas y las barbacoas. La sugestiva lista de Miller mezcla elementos peculiares de Australia con otros que no lo son, pero que abundan enormemente en ella. La «cultura británica» abarca, normalmente, el castillo de Warwick, pero no la fabricación de cañerías de desagüe; el pan del labrador, pero no su paga. A pesar de todo lo que una definición antropológica arrastre consigo, hay cosas que se consideran demasiado mundanas para ser

---

1. Archer, Margaret S., *Culture and Agency*, Cambridge, 1996, pág. 1.
2. Sapir, Edward, *The Psychology of Culture*, Nueva York, 1994, pág. 84. Véase un conjunto variado de definiciones de cultura en Kroeber, A. L. y Kluckholn, C., «Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions», *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 47, Harvard, 1952.
3. Williams, Raymond, *Culture and Society 1780-1950*, Londres, 1958; reeditado en Harmondsworth, 1963, pág. 307.
4. Milner, Andrew, *Cultural Materialism*, Melbourne, 1993, pág. 1.

culturales, mientras que otras se consideran poco representativas. Puesto que los británicos fabrican cañerías de una forma muy parecida a la de los japoneses, y lo hacen sin vestir un llamativo traje nacional y sin entonar alguna conmovedora balada tradicional, la fabricación de cañerías resulta demasiado prosaica y nada típica, así que, queda fuera de la categoría de cultura. Sin embargo, el estudio de la cultura Nuer o de la Tuareg incluiría perfectamente la economía de la tribu. Si la cultura abarca todo aquello que es de construcción humana y no lo que se da de forma natural, entonces sería lógico que incluyera la industria y los medios de comunicación, las formas de hacer patitos de goma y las formas de hacer el amor o de hacer una fiesta.

Quizás, prácticas como la fabricación de cañerías no sean culturales porque no son prácticas de *significación*, una definición semiótica de cultura que gozó de algo de popularidad durante los setenta. Clifford Geertz, por ejemplo, ve la cultura como redes de significación en las que se halla envuelta la humanidad.[5] Raymond Williams describe la cultura como «el sistema significante a través del cual... un orden social se comunica, se reproduce, se experimenta y se investiga».[6] Detrás de esta definición subyace una interpretación estructuralista del carácter *activo* de la significación, que encaja con la insistencia proto-posmarxista de Williams de que la cultura es un elemento constitutivo de otros procesos sociales, y no su simple reflejo o representación. Este tipo de planteamiento tiene la ventaja de que es lo suficientemente concreto como para decir algo (sistema «significante», leemos), pero también lo suficientemente amplio como para no resultar elitista. Puede incluir a Voltaire y a un anuncio de vodka, pero si la fabricación de

---

5. Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures,* Londres, 1975, pág. 5 (trad. cast.: *La interpretación de la cultura,* Barcelona, Gedisa, 2000).
6. Williams, Raymond, *Culture,* Glasgow, 1981, pág. 13 (trad. cast.: *Sociología de la cultura,* Barcelona, Paidós, 1994; en ediciones anteriores *Cultura,* pág. 13).

coches cae fuera de esa definición, entonces otro tanto ocurre con el deporte que, como cualquier otra práctica humana, tiene una significación, pero que difícilmente cae dentro de la misma categoría cultural que la épica homérica y los *graffiti*. De hecho, Williams se presta a distinguir entre diferentes grados de significación o, más bien, entre diferentes correlaciones entre la significación y lo que él llama «necesidad». Todos los sistemas sociales implican significación, pero hay una diferencia entre la literatura y, por ejemplo, la moneda, donde el factor de significación se ve «disuelto» en el factor funcional; o entre la televisión y el teléfono. La vivienda es una cuestión de necesidad, pero sólo se convierte en un sistema de significación cuando las distinciones sociales empiezan a cobrar importancia. Un bocadillo comido deprisa tampoco tiene que ver con una comida en el Ritz saboreada con tranquilidad; es difícil que alguien cene en el Ritz sólo porque tiene hambre. En fin, todos los sistemas sociales entrañan significación, pero no todos ellos son sistemas de significación, o sea, sistemas «culturales». Esta distinción, por tanto, es importante porque evita las definiciones con un afán demasiado excluyente y las amplias pero inútiles, aunque realmente sigue siendo una reformulación de la dicotomía tradicional entre lo estético y lo instrumental y se presta al tipo de objeciones que normalmente se han vertido sobre esta última.

La cultura se puede entender, aproximadamente, como el conjunto de valores, costumbres, creencias y prácticas que constituyen la forma de vida de un grupo específico. Ese «todo complejo», según la conocida afirmación del antropólogo E. B. Tylor en su *Primitive Culture*, «abarca el conocimiento, las creencias, el arte, la moralidad, las leyes, las costumbres, y cualesquiera otras capacidades y hábitos que el hombre haya adquirido como miembro de la sociedad».[7] Sin embargo, «cualesquiera

7. Tylor, E. B., *Primitive Culture*, Londres, 1871, vol. 1, pág. 1.

otras capacidades» peca de demasiada amplitud: lo cultural y lo social acaban por ser lo mismo. Y la cultura acaba siendo todo lo que no es transmisible genéticamente, o sea, se identifica, tal como lo plantea un sociólogo, con la creencia de que los seres humanos «son lo que se les enseña».[8] Stuart Hall ofrece una visión igual de generosa sobre la cultura entendida como «prácticas vitales» o «ideologías prácticas que permiten a una sociedad, a un grupo o a una clase, experimentar, definir, interpretar y dar sentido a sus condiciones de existencia».[9]

Desde otro punto de vista, la cultura es el conocimiento implícito del mundo, un conocimiento por medio del cual la gente establece formas apropiadas de actuar en contextos específicos. Como la *phronesis* de Aristóteles, la cultura consiste en una habilidad o destreza y no en un conocimiento teórico; se parece más a un conjunto de interpretaciones tácitas o directrices prácticas que a un modelo teórico de la realidad. Podemos tener una concepción más concreta de la cultura si la entendemos como –en palabras de John Frow– «toda la serie de prácticas y representaciones a través de las cuales se construye y se sostiene la realidad (o las realidades) de un grupo social»[10], una definición que probablemente excluirá a la industria pesquera, pero también al críquet. El críquet puede ser parte de la autoimagen de una sociedad, pero no es exactamente una práctica de representación; no, al menos, en el sentido en el que lo son la poesía surrealista o las marchas de Orange.

---

8. Bauman, Zygmunt, «Legislators and Interpreters: Culture as Ideology of Intellectuals», en Haferkamp, Hans (comp.), *Social Structure and Culture,* Nueva York, 1989, pág. 315.

9. Hall, Stuart: «Culture and the State», en Open University, *The State and Popular Culture,* Milton Keynes, 1982, pág. 7. Un buen resumen de distintos argumentos sobre la cultura puede consultarse en Billington, R., Strawbridge, S., Greensides, L. y Fitzsimons, A, *Culture and Society: A Sociology of Culture,* Londres, 1991.

10. Frow, J.: *Cultural Studies and Cultural Value,* Oxford, 1995, pág. 3.

En uno de sus ensayos más tempranos, Raymond Williams incluyó «la idea de un patrón de perfección» entre las definiciones clásicas de la cultura.[11] Más tarde, en *Culture and Society 1780-1950,* Williams enumeró cuatro significados distintos de cultura: como un hábito mental individual; como un estado de desarrollo intelectual de toda una sociedad; como el conjunto de las artes; y como una forma de vida de un grupo o de un pueblo en su conjunto.[12] El primero de estos sentidos, quizás, pueda resultar demasiado estrecho y el último demasiado amplio, pero Williams tiene buenas razones políticas para dar esa última definición, puesto que restringir la cultura a las artes y a la vida intelectual implica la amenaza de que la clase trabajadora queda excluida de esa categoría. Si, en cambio, ensanchas la categoría y haces que abarque ciertas instituciones -sindicatos y cooperativas, por ejemplo- puedes sostener que la clase obrera ha producido una cultura rica y compleja, aunque no sea esencialmente artística. Claro que, según esta misma definición, los parques de bomberos y los servicios públicos también se deberían incluir bajo la idea de cultura, puesto que también son instituciones, en cuyo caso la cultura se vuelve coextensiva con la sociedad y corre el riesgo de perder su precisión conceptual. Hasta cierto punto, la expresión «instituciones culturales» es una tautología, puesto que no hay instituciones que no sean culturales. Se podría mantener, con todo, que los sindicatos son instituciones sociales porque expresan significados colectivos, mientras que los servicios públicos no lo hacen. En *The Long Revolution,* la definición que Williams ofrece de cultura incluye «la organización de la producción, la estructura de la familia, la estructura de las instituciones que expresan o gobiernan las

---

11. Williams, Raymond, «The Idea of Culture», en McIlroy, J. and Westwood, S. (comps.), *Border Country: Raymond Williams in Adult Education,* Leicester, 1993, pág. 61.

12. Williams, Raymond, *Culture and Society,* pág. 16.

relaciones sociales, [y] las formas características a través de las cuales se comunican los miembros de la sociedad».[13] Sin duda, abre demasiado la mano, y prácticamente no deja nada fuera.

Sin embargo, en otra parte del mismo libro, Williams propone otra definición de cultura como «estructura de sentimiento», casi un oxímoron, pero que capta la idea de que la cultura es las dos cosas al mismo tiempo, concreta e impalpable. Una estructura de sentimiento –dice Williams– es «el efecto vivo y particular de todos los elementos que intervienen en la organización general (de una sociedad)... Definiría la teoría de la cultura como el estudio de las relaciones entre los elementos de una forma de vida en su conjunto».[14] La idea de «estructura de sentimiento», al establecer esa fuerte conexión entre lo objetivo y lo afectivo, es un intento de reconciliar la duplicidad de la cultura, o sea, la cultura como realidad material y la cultura como experiencia vital. Sea como sea, en ningún sitio se manifiesta tan gráficamente la complejidad de la idea de cultura como en el hecho de que su teórico más eminente durante la posguerra en Gran Bretaña, Raymond Williams, la defina en distintas ocasiones como un patrón de perfección, un hábito intelectual, el conjunto de las artes, el desarrollo intelectual general, la totalidad de una forma de vida, un sistema de significación, una estructura de sentimiento, una interrelación de elementos en una forma de vida y, en fin, como todo tipo de cosas, desde la producción económica y la familia hasta las instituciones políticas.

En vista de esto, se puede intentar definir la cultura funcionalmente, en vez de sustantivamente, y decir que es todo aque-

---

13. Williams, Raymond, *The Long Revolution,* Londres, 1961. Reeditado en Harmondsworth, 1965, pág. 42.

14. *Ibíd.,* págs 63 y 64. Si puedo añadir aquí un nota personal, contaré que Williams descubrió la idea de ecología mucho antes de que se pusiera de moda y que en cierta ocasión me la describió –yo todavía no había oído hablar sobre ello– como «el estudio de la interrelación de los elementos de un sistema viviente». Esto se acerca mucho a esa definición suya de cultura que estamos considerando.

llo que resulta superfluo para las necesidades materiales de una sociedad. Según esta teoría, la comida no es cultural, pero los tomates secados al sol sí lo son; el trabajo no es cultural, pero calzarse botas de suela mientras se trabaja sí. En la mayoría de los climas, llevar calzado es una cuestión de necesidad física, pero qué clase de calzado se lleva no. Hasta cierto punto, esta idea de la cultura como excedente no se aleja demasiado de la diferencia que Williams marca entre significación y necesidad; pero distinguir entre lo que es y lo que no es superfluo es un problema que desalienta a cualquiera. La gente puede estar dispuesta a pegarse por el tabaco o por el taoísmo, en vez de por asuntos materialmente perentorios. Una vez que la producción cultural queda integrada en la producción de bienes en general, es muy difícil decir dónde acaba el ámbito de la necesidad y dónde empieza el reino de la libertad. De hecho, como la cultura (en sentido restringido) ha servido como instrumento para legitimar el poder –o sea, se ha usado como ideología–, siempre ha existido esa dificultad.

En nuestro propio tiempo, el conflicto entre los sentidos estrechos y amplios de la cultura ha asumido una forma particularmente paradójica. Lo que ha pasado es que una noción local y bastante limitada de cultura ha empezado a proliferar universalmente. Tal como Geoffrey Hartman plantea en *The Fateful Question of Culture*, ahora tenemos la cultura de la fotografía, la cultura de las armas, la cultura de servicios, la cultura de museos, la cultura de sordos, la cultura del fútbol,... la cultura de la dependencia, la cultura del dolor, la cultura de la amnesia, etcétera.».[15] Una expresión como «cultura de café» no significa simplemente que la gente frecuente cafés, sino que el hecho de frecuentarlos es parte de su forma de vida, cosa que, presumi-

---

15. Hartman, Geoffrey, *The Fateful Question of Culture,* Nueva York, 1997, pág. 30.

blemente, no ocurre cuando visitan a sus dentistas. El hecho de que una serie de gente pertenezca al mismo lugar, a la misma profesión o a la misma generación no significa que formen una cultura; sólo lo hacen cuando empiezan a compartir hábitos lingüísticos, tradiciones populares, maneras de proceder, formas de valoración e imágenes colectivas. Parece extraño que tres personas puedan formar una cultura, pero no que lo hagan trescientas, o tres millones. La cultura de una empresa engloba su política de bajas por enfermedad, pero no su red de cañerías; sus normas jerárquicas de aparcamiento, pero no el hecho de que hace uso de ordenadores. Cubre, pues, aquellos aspectos suyos que encarnan una forma peculiar, aunque no necesariamente única, de ver el mundo.

Sea por su amplitud, sea por su estrechez, este uso de la noción de cultura combina lo peor de ambos mundos. «Cultura policial» es demasiado vago y demasiado exclusivo. Cubre, sin distingos, todo lo que hacen los agentes de policías, pero dando a entender que los equipos contra incendios o los bailaores de flamenco son una casta completamente diferente. Durante un tiempo la cultura fue una noción demasiado selecta; ahora es un término elástico que apenas deja nada fuera de él. Sin embargo, también se ha vuelto algo demasiado especializado y ha reflejado pasivamente la fragmentación de la vida moderna en vez de tratar de reintegrarla, tal como ocurría con el concepto clásico de cultura. «Con una autoconciencia nunca antes mostrada (fomentada enérgicamente por hombres de letras)», escribe un comentador, «cada pueblo se centra en sí mismo y se defiende de los otros con su lenguaje, su arte, su literatura, su filosofía, su civilización, su "cultura"».[16] Esto podría ser una buena definición de las actuales

---

16. Benda, Julien, *Le trahison des clercs,* París, 1927, pág. 29 (trad. cast.: *La traición de los intelectuales,* Argentina, Efeco, 1974)

políticas de la identidad, pero data de 1927, y su autor es el intelectual francés Julien Benda.

Decir que la idea de cultura está actualmente en crisis es peligroso. ¿Es que alguna vez no lo ha estado? Cultura y crisis siempre van juntas, como Laurel y Hardy. Pero incluso así, parece que se ha deslizado algún cambio importante en el concepto, un cambio que Hartman describe como el conflicto entre la cultura y *una* cultura o, si se prefiere, entre la Cultura y la cultura. Tradicionalmente, la cultura era un modo de sumergir nuestros insignificantes particularismos en un *medium* más amplio y englobante. Como una forma de subjetividad universal, implicaba aquellos valores que compartimos simplemente por virtud de nuestra naturaleza humana. La cultura, entendida como las artes, era tan importante por eso, porque producía esos valores en un formato fácilmente transferible. Al leer, contemplar o escuchar una obra, dejábamos en suspenso nuestros egos empíricos, con todas sus contingencias sociales, sexuales y étnicas, y de esa forma nos convertíamos en sujetos universales. La perspectiva de la alta cultura, como la del Todopoderoso, es ese tipo de visión que sólo se posee si se está en todo y en ningún lugar.

Desde 1960, sin embargo, la palabra «cultura» ha girado sobre su propio eje y ha empezado a significar prácticamente lo contrario. Ahora significa la afirmación de identidades específicas –nacionales, sexuales, étnicas, regionales– en vez de su superación. Como todas esas identidades se consideran a sí mismas reprimidas, lo que en un tiempo se concibió como un ámbito de consenso ahora se ve transformado en un campo de batalla. O sea, la cultura ha pasado de ser parte de la solución a ser parte del problema. Ya no es un instrumento para resolver la lucha política, ni una dimensión más elevada o profunda en la que nos podemos reconocer como semejantes, sino que es parte del propio léxico del conflicto político. «Lejos de ser un plácido rincón de convivencia armónica», escribe Edward Said,

«la cultura puede ser un auténtico campo de batalla en el que las causas se expongan a la luz del día y entren en liza unas con otras».[17] Para las tres formas de política radical que han dominado el panorama global durante las últimas décadas –el nacionalismo revolucionario, el feminismo y la lucha étnica– la cultura, entendida como signo, imagen, significado, valor, identidad, solidaridad y autoexpresión, siempre ha sido un motivo diario de lucha política, y no su alternativa celestial. En Bosnia o en Belfast, la cultura no es algo que escuchas en tu equipo de música, sino algo por lo que matas. Lo que la cultura pierde en sutileza, lo gana en dimensión práctica. En situaciones como ésas, sea para bien o para mal, no se puede acusar a la cultura de elevarse por encima de la vida diaria.

Algunos críticos literarios, reflejando fielmente este cambio sísmico de significado, han dejado el drama Tudor y se han pasado a los tebeos, o han cambiado a Pascal por la pornografía. No deja de ser extraño que gente que se ha dedicado a distinguir una métrica alterada o un dáctilo se ponga a discutir sobre el sujeto poscolonial, el narcisismo secundario o el modo asiático de producción, asuntos que, quizás, sería bueno que estuvieran en manos menos remilgadas. Pero también es un hecho que muchos de los así llamados eruditos profesionales, como todos los falsos intelectuales[18], han renunciado a esas cuestiones, y se las han echado a gente que, quizás, esté mucho menos preparada para plantearlas. Los estudios literarios tienen muchas virtudes, pero el pensamiento sistemático no es una de ellas. Sin embargo, este desplazamiento desde la literatura hacia la política cultural no es nada incongruente, puesto que lo que une esos ámbitos es la idea de subjetividad. La cultu-

17. Said, Edward, *Culture and Imperialism,* Londres, 1993, pág. 14 (trad. cast.: *Cultura e imperialismo,* Barcelona, Anagrama, 1996, pág.14).
18. Literalmente «treasonable clerks», o sea, con los términos de Benda *(N. del t).*

ra significa el dominio de la subjetividad social, un dominio más amplio que la ideología, pero más reducido que la sociedad, menos palpable que la economía, pero más tangible que la teoría. No es ilógico, por tanto, aunque sea un poco insensato, creer que quienes fueron instruidos en una ciencia de la subjetividad –la crítica literaria– son los que están mejor situados para discutir sobre el emblema de los Ángeles del Infierno, o la semiótica de los grandes almacenes.

En el apogeo de la burguesía europea, la literatura desempeñó una función clave en conformar esta subjetividad social, y dedicarse a la crítica literaria no era una ocupación sin importancia política. No lo era, en efecto, para Johnson, Goethe, Hazlitt o Taine. El problema fue que lo que dio una expresión más sutil a este mundo subjetivo, el arte, también era un fenómeno excepcional, limitado a una minoría privilegiada, de tal forma que, conforme pasó el tiempo, al crítico le resultó cada vez más difícil saber si desempeñaba un papel destacado o si resultaba completamente superfluo. La cultura, concebida así, se convirtió en una paradoja inaceptable. Por un lado, parece poseer una importancia extraordinaria; por otro, no parecía tan importante, pues bastaba con quitarse ceremoniosamente el sombrero ante ella. Pero existía una interdependencia entre estos dos extremos: el hecho de que los plebeyos y los filisteos no dispusieran de tiempo para la cultura se convirtió en el testimonio más elocuente de su valor. Pero esto colocó al crítico en una posición de permanente disenso, posición que nunca resulta muy confortable. La transición desde la Cultura a la cultura solucionó este problema preservando una actitud disidente, pero combinándola con otra popular. Ahora, lo crítico era toda una subcultura, pero dentro de ella, dentro de esa forma de vida, las artes desempeñaban una función afirmativa. De ese modo, te podías sentir como un rebelde, pero gozando plenamente de la solidaridad, a diferencia de lo que le ocurría al prototípico *poète maudit*.

ra significa el dominio de la subjetividad social, un dominio más amplio que la ideología, pero más reducido que la sociedad, menos palpable que la economía, pero más tangible que la teoría. No es ilógico, por tanto, aunque sea un poco insensato, creer que quienes fueron instruidos en una ciencia de la subjetividad –la crítica literaria– son los que están mejor situados para discutir sobre el emblema de los Ángeles del Infierno, o la semiótica de los grandes almacenes.

En el apogeo de la burguesía europea, la literatura desempeñó una función clave en conformar esta subjetividad social, y dedicarse a la crítica literaria no era una ocupación sin importancia política. No lo era, en efecto, para Johnson, Goethe, Hazlitt o Taine. El problema fue que lo que dio una expresión más sutil a este mundo subjetivo, el arte, también era un fenómeno excepcional, limitado a una minoría privilegiada, de tal forma que, conforme pasó el tiempo, al crítico le resultó cada vez más difícil saber si desempeñaba un papel destacado o si resultaba completamente superfluo. La cultura, concebida así, se convirtió en una paradoja inaceptable. Por un lado, parece poseer una importancia extraordinaria; por otro, no parecía tan importante, pues bastaba con quitarse ceremoniosamente el sombrero ante ella. Pero existía una interdependencia entre estos dos extremos: el hecho de que los plebeyos y los filisteos no dispusieran de tiempo para la cultura se convirtió en el testimonio más elocuente de su valor. Pero esto colocó al crítico en una posición de permanente disenso, posición que nunca resulta muy confortable. La transición desde la Cultura a la cultura solucionó este problema preservando una actitud disidente, pero combinándola con otra popular. Ahora, lo crítico era toda una subcultura, pero dentro de ella, dentro de esa forma de vida, las artes desempeñaban una función afirmativa. De ese modo, te podías sentir como un rebelde, pero gozando plenamente de la solidaridad, a diferencia de lo que le ocurría al prototípico *poète maudit*.

queda la Cultura, al menos como un sustituto de segunda clase. Éste es el punto histórico de inflexión que revela la obra de Arnold. La idea no era del todo descabellada: la religión fomenta el fervor, el simbolismo, la cohesión social, la identidad colectiva, combina la moralidad práctica y el idealismo espiritual y crea un vínculo entre los intelectuales y el pueblo llano... ¿Acaso no hace lo mismo la cultura? Pues no, la cultura es una alternativa lamentable a la religión, al menos por dos razones. Primero, porque en su sentido estrictamente artístico, la cultura está reducida a un porcentaje insignificante de la población. Segundo, porque en su sentido más amplio, en su sentido social, la cultura es el mayor foco de desacuerdo entre las personas. Entendida como religión, nacionalidad, sexualidad, etnicidad o cosas similares, la cultura es un verdadero campo de batalla. Así que, cuanto más vital es, más difícil es que cumpla una función conciliadora; y cuanto más conciliadora es, más inoperante se vuelve.

El posmodernismo, descreído y espabilado, opta por la cultura como conflicto real, en vez de como reconciliación imaginaria; aunque eso no tiene nada de original: el marxismo ya lo anticipó hace mucho tiempo. Con todo, los efectos escandalosos de este tipo de desafío a la idea tradicional de cultura van mucho más allá de lo que se pueda imaginar, pues esta idea, tal como hemos visto, ha constituido el verdadero polo opuesto a lo social y material. Si los materialistas llegaban a plantar sus sucias patazas sobre la cultura, entonces ya no habría cosas venerables, y menos aún sagradas. La cultura era el ámbito donde una serie de valores habían logrado eludir un orden social que se mostraba frío e indiferente con ellos, pero si los materialistas y los historicistas podían prender fuego a este enclave celosamente vigilado, entonces lo que estaba en peligro eran los valores humanos en sí mismos. Así les pareció, al menos, a aquellos y aquellas que desde hacía mucho tiempo habían dejado de percibir valores en todo aquello que estuviera

fuera del arte.

Nadie se sorprende de que la sociología o la economía se vuelvan «políticas»: se supone que una investigación de carácter eminentemente social ha de plantear ese tipo de cuestiones. En cambio, parece que politizar la cultura es como privarla de su propia identidad, o sea, destruirla. Y esa es la razón por la que un discurso tan relativamente inofensivo como la teoría literaria ha levantado tanta polvareda. Pero no hay que engañarse: si las alfombras de las salas de los catedráticos están tan salpicadas de sangre (a veces demasiado parecida a la mía) no es porque a alguien de las altas esferas le preocupe mucho si tu enfoque de la poesía de Sir Walter Raleigh es feminista o marxista, fenomenológico o deconstructivista. No son el tipo de cuestiones que puedan quitarle el sueño a alguien de Whitehall o de la Casa Blanca; ni siquiera son asuntos que tus propios profesores sean capaces de recordar un año después de que acabes la carrera. Sin embargo, las sociedades no suelen contemplar con la misma compostura y serenidad a quienes pueden debilitar los valores con los que ellas justifican su poder, y ésa es la razón por la que la palabra «cultura» adquiere uno de sus significados más importantes.

En realidad, el sentido que los posmodernistas le dan a la cultura no está completamente alejado de la idea universalista de cultura que ellos mismos denuncian tan rotundamente. Primero, porque ningún concepto de cultura es verdaderamente autocrítico. Del mismo modo que la alta cultura asume, como un minorista en rebajas, que no se puede regatear con su valor, las creaciones artísticas de los criadores de pichón de West Yorkshire también se pueden entender, no quepa la menor duda, como una reafirmación del valor de la cultura de la cría del pichón de West Yorkshire. Segundo, las culturas, en este sentido posmoderno, a menudo son universales concretos, o sea, versiones locales del propio universalismo al que atacan. Sin duda, los criadores de pichón de West Yorkshire son tan

conformistas, exclusivistas y autocráticos como el resto del mundo en el que viven. En cualquier caso, una cultura pluralista debe ser exclusivista, dado que debe dejar fuera a los enemigos del pluralismo. Y como las comunidades marginales suelen considerar que el resto de la cultura es tremendamente opresiva, a menudo con toda la razón, pueden llegar a compartir esa aversión por los hábitos de la mayoría que siempre ha caracterizado a la cultura «refinada» o estética. El patricio y el disidente, pues, pueden hacer buenas migas contra la estúpida burguesía. Desde ambos puntos de vista, desde el elitista y desde el inconformista, los barrios residenciales son un lugar demasiado mezquino.

A primera vista, el sarpullido de subculturas que componen los irónicamente llamados Estados Unidos podría revelar un tipo atractivo de diversidad. Pero, puesto que algunas de esas subculturas permanecen unidas gracias a su antagonismo con otras, pueden convertir en algo local la cerrazón global que ellas mismas reprochan a la noción clásica de cultura. En el peor de los casos, el resultado es un tipo de conformismo pluralista en el que el universo de la Ilustración, con toda su lógica coercitiva y monolítica, se ve desafiado por una serie de minimundos que reproducen, en miniatura, muchos de sus propios rasgos. El comunitarismo es un ejemplo de esto: en lugar de padecer la tiranía de una racionalidad universal, ahora sufres el acoso del vecino de al lado. Por supuesto, el sistema político dominante saca buena tajada de este hecho, pues ahora ya no tiene un único oponente, sino una colección variopinta de adversarios desunidos. Las subculturas, pues, protestan contra las alienaciones de la modernidad, pero las reproducen con su propia fragmentación.

Los apologistas de esa política de la identidad critican a los guardianes del valor estético por la excesiva importancia que le otorgan a la cultura como arte, pero ellos también exageran el papel de la cultura como política. La cultura es un elemento fun-

damental para el tipo de política a la que el posmodernismo da prioridad, pero sólo porque el propio posmodernismo es quien favorece ese tipo de política. Hay muchas otras reivindicaciones políticas –huelgas, campañas anticorrupción, protestas contra la guerra– para las que la cultura no resulta tan importante, lo cual no quiere decir que sea irrelevante. Sin embargo, el posmodernismo, ese posmodernismo que supuestamente está abierto a todo, no dice casi nada sobre esos asuntos. Los estudios culturales de hoy día –escribe Francis Mulhern– «no dejan lugar para una política más allá de la práctica cultural, ni para una política de la solidaridad más allá de los particularismos de la diferencia cultural».[19] El posmodernismo, pues, no consigue entender dos cosas: que no todos los asuntos políticos son culturales y que no todas las diferencias culturales son políticas. Al reducir los asuntos de Estado, clase, organización política y similares a cuestiones culturales, el posmodernismo acaba reproduciendo los prejuicios de la *Kulturkritik* tradicional que él mismo rechaza, o sea, los prejuicios de ese tipo de crítica cultural que nunca tuvo tiempo para asuntos políticos tan vulgares. Así, un esquema político típico de Estados Unidos se logra universalizar por medio de un movimiento que considera al universalismo como un anatema. Lo que la *Kulturkritik* y el culturalismo de hoy día comparten, pues, es una misma falta de interés por lo que, políticamente hablando, subyace detrás de la cultura: el aparato estatal de violencia y coerción. Aunque es esto, y no la cultura, lo que verdaderamente resiste un cambio radical.

En este sentido reducido, o sea, tomada como identidad o solidaridad, la cultura mantiene alguna afinidad con el sentido antropológico del término, pero en realidad ve en él prejuicios valorativos y un organicismo nostálgico que le incomodan.

---

19. Mulhern, Francis, «The Politics of Cultural Studies», en Meiksins Wood, E. y Bellamy Foster, J., (comps.), *In Defense of History,* Nueva York, 1997, pág. 50.

También se muestra hostil con la inclinaciones valorativas de la cultura estética y su elitismo. La cultura ya no es, con el sentido elevado de Matthew Arnold, una crítica de la vida; no, la cultura es la crítica que hace una forma periférica de vida a una forma de vida dominante o mayoritaria. Mientras que la alta cultura es la alternativa fallida a la política, la cultura como identidad es la continuación de la política por otros medios. Para la Cultura, la cultura está ofuscada por el sectarismo; mientras que para la cultura, la Cultura encarna un desinterés fraudulento. Para la cultura, la Cultura es demasiado etérea; mientras que para la Cultura, la cultura está demasiado pegada al suelo. Estamos como divididos entre un universalismo vacío y un particularismo ciego. La Cultura, parece ser, es algo desarraigado y desencarnado; la cultura, en cambio, anhela con exceso una morada propia.

En *The Fateful Question of Culture,* Geoffrey Hartman, que escribe como judío alemán emigrado a Estados Unidos, se niega a idealizar la noción de diáspora tal como hacen posmodernistas más ingenuos. «El desarraigo» –escribe– «siempre es una maldición», un golpe mortal sobre aquellos para los que la carencia de nación viene a equivaler a la carencia de Dios. Sin embargo, el trasfondo de Hartman le empuja a mostrarse igual de escéptico con las ideas *volkisch* de la cultura como integridad e identidad, o, en general, de todo aquello que apacigüe nuestro fantasmal anhelo de arraigo. El judío es lo opuesto a esa encarnación local: sin fundamentos, sin raíces, siniestramente cosmopolita, y por lo tanto, todo un escándalo para el *Kulturvolk.* Puede que hoy día, la teoría posmoderna asocie la cultura con una cuestión de disidencia y minoría, o sea, con el lado del judío, y no de la limpieza étnica, pero hasta la palabra «cultura» está manchada por la historia de esa limpieza. Durante el periodo nazi, «cultura», la palabra que designa el mayor tipo de refinamiento humano queda irremediablemente unida a la más incalificable de las degradaciones humanas. La cultura significa crítica de los imperios, pero también su

construcción. Mientras que la cultura, en sus formas más virulentas, siempre celebra la esencia pura de alguna identidad de grupo, la Cultura, en su sentido más mandarín, reniega de lo político como tal y, así, se acaba convirtiendo en su cómplice criminal. Como Theodor Adorno señaló, el ideal de Cultura como absoluta integración encuentra su mayor expresión lógica en el genocidio. En realidad, las dos formas de cultura se asemejan en que ambas se presentan como no políticas: la alta cultura porque transciende esos asuntos mundanos y rutinarios; la cultura como identidad colectiva porque (en algunas, si no en todas las formulaciones) subyace por debajo de la política, en vez de por encima, sumida en un modo de vida instintivo.

Sin embargo, la complicidad criminal de la Cultura sólo es una parte de la historia. Primero, porque una parte considerable de la Cultura también representa un testimonio contra el genocidio; y segundo, porque la cultura no sólo es sinónimo de una identidad excluyente, sino también de todos aquellos que protestan colectivamente contra ese tipo de identidad. Ha existido, desde luego, una cultura del genocidio nazi, pero también una cultura de la resistencia judía. Y puesto que ambos sentidos de la palabra son ambivalentes, ninguno de los dos puede utilizarse contra el otro. La escisión entre la Cultura y la cultura no es cultural y no se puede remediar con simples medios culturales, por mucho que Hartman lo anhele. No, esa escisión hunde su raíces en la historia material, en un mundo que vacila entre un universalismo vacío y un estrecho particularismo, entre la anarquía de las fuerzas del mercado global y los cultos de la diferencia local que tratan de resistirse a esas fuerzas. Cuanto más voraces son las fuerzas que acechan a las identidades locales, más patológicas se vuelven éstas. Este férreo combate también imprime sus huellas en los consiguientes debates intelectuales, en las batallas entre lo moral y lo ético, en los conflictos entre los defensores del deber y los paladines de la virtud, en las

trifulcas entre los kantianos y los comunitaristas. Y es que en todos estos casos, parece que nos debatimos entre la capacidad del espíritu para abarcar lo universal y nuestras limitaciones como seres vivos.

Uno de nuestros términos clave para referirnos a ese alcance global del espíritu es «imaginación». Quizás ningún otro término del léxico de la crítica literaria ha tenido una carga tan positiva como la de éste. Como «comunidad», «imaginación» es una de esas palabras que todo el mundo aprueba, lo cual ya es bastante para dudar seriamente de ella. La imaginación, se dice, es esa facultad por medio de la cual podemos sentir empatía con los demás y, por tanto, una facultad gracias a la cual te puedes orientar en el territorio ignoto de otra cultura. Es más, se supone que podrías hacerlo en *cualquier* otra cultura, puesto que esa facultad es de alcance universal. Pero, claro, esto deja sin resolver una cuestión, a saber: dónde estás realmente tú, tú como algo distinto a esas otras gentes. En un sentido, pues, la imaginación no implica posición alguna: subsiste, exclusivamente, a través de su intenso poder de empatía con los otros, y como la «inclinación negativa» de Keats, puede conectar empáticamente con cualquier forma de vida. Como el Todopoderoso, esta facultad cuasidivina parece ser todo y nada, estar en todas partes y en ninguna. En fin, una pura ausencia de sentimiento, carente de una identidad propia, que se alimenta parasitariamente de las formas de vida de los otros, pero que trasciende esas formas de vida a través de un poder invisible que le permite introducirse sucesivamente en cada una de ellas. La imaginación, pues, centra y descentra al mismo tiempo; te dota de autoridad universal, pero sólo porque te vacía de cualquier identidad específica. No puede figurar entre las culturas que explora, puesto que ella es la actividad consistente en explorarlas. La imaginación, pues, posee una promiscuidad que la convierte en algo con menos sustancia que esas identidades establecidas, pero también posee un carácter multiforme y

voluble que esas identidades establecidas nunca pueden alcanzar. No es tanto una identidad en sí misma, sino el conocimiento de todas las identidades y, en ese sentido, es más que una identidad precisamente por el hecho de ser menos.

No es difícil detectar en esta doctrina una forma liberal de imperialismo. Occidente no tiene una identidad propia, quizás porque no necesita ninguna. Lo bonito de ser soberano es que uno no se tiene que preocupar de quién es, puesto que, de forma engañosa, uno cree que ya lo sabe. Lo diferente son las otras culturas, mientras que tu propia forma de vida es la norma y, por lo tanto, no es una «cultura», sino el patrón con el que otras formas de vida aparecen *como* culturas, con toda su fascinante e inquietante singularidad. No se trata de la cultura occidental, sino de la civilización occidental -oímos a menudo-, o sea, de Occidente como forma particular de vida, pero también como *locus* de una forma universal de vida. La imaginación, o lo que es lo mismo, el colonialismo, significa que otras culturas sólo saben de sí mismas, mientras que nosotros sabemos de ellas. Esto nos vuelve más inseguros que esas culturas, pero también nos da una ventaja cognitiva y política sobre ellas, una ventaja cuya consecuencia práctica es que, antes o después, ellas también dejarán de estar seguras.

El encuentro colonialista, por tanto, es un encuentro entre la Cultura y la cultura, un encuentro entre un poder que es universal, pero por lo mismo demasiado difuso e inestable, y un modo de vida localista, pero seguro, al menos hasta que la Cultura le planta sus acicaladas manos encima. Esto tiene consecuencias obvias para el así llamado «multiculturalismo». La sociedad está hecha de culturas diferentes, y en cierto modo no consiste más que en ellas, pero también es una entidad trascendente, «la sociedad», que no es una cultura específica, sino el patrón y la medida de todas ellas. La sociedad, pues, se parece a la obra de arte de la estética clásica: no es algo que esté por encima de sus instancias particulares, pero sí opera como

su ley secreta. De algún modo, existe un conjunto implícito de criterios que determinan qué se ha de aceptar como una cultura, qué derechos locales se les puede reconocer, y cosas similares; pero esta autoridad encubierta no se puede encarnar por sí misma, puesto que ella misma no es una cultura, sino las condiciones de posibilidad de una cultura. Como la imaginación, o la *folie de grandeur* del colonialismo, es lo que mora en todas las culturas, pero sólo porque transciende a todas ellas.

Existe, de hecho, una estrecha conexión entre la imaginación y Occidente. Richard Rorty ha dicho lo siguiente:

> Seguridad y simpatía van unidas, por la misma razón que van unidas la paz y la productividad económica. Cuanto más duro es todo, más cosas hay que temer, más peligrosa es la situación y menos tiempo y esfuerzo puede uno dedicar a pensar cómo ven las cosas las personas con las que uno no se identifica de modo inmediato. La educación sentimental solamente funciona con quienes pueden relajarse lo suficiente para escuchar.[20]

Según este implacable materialismo, sólo puedes ser imaginativo si te sobra el dinero. La riqueza es lo único que nos libera del egoísmo. Cuando nos falta el sustento, es difícil que podamos pensar en algo más allá de nuestras necesidades materiales. La existencia de un excedente material es lo único que nos saca de nosotros mismos y nos proporciona ese otro excedente imaginativo, hasta ese conocimiento mediante el cual descubrimos en qué consiste ser otra persona. Como ocurría con la «civilización» del siglo XVIII (pero no con la «cultura» del XIX), el progreso espiritual y el material van estrechamente unidos. Hoy día, pues, Occidente es el único que puede ser verdadera-

20. Rorty, Richard, «Human Rights, Rationality, and Sentimentality», en Savic, Obrad (comp.), *The Politics of Human Rights*, Londres, 1999, pág. 80 (trad. cast. en: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000, pág. 236).

mente empático, puesto que es el único que dispone del tiempo y la tranquilidad necesarias para imaginarse como un argentino o como una cebolla.

Para empezar, esta teoría relativiza a la Cultura: cualquier orden social próspero puede alcanzarla. La riqueza de Occidente es algo contingente desde un punto de vista histórico, así que también lo son sus virtudes civilizadas. Por otro parte, esta teoría representa para el ámbito espiritual lo que la OTAN para el político. La civilización occidental no está constreñida por las peculiaridades propias de una cultura. Transciende a todas las culturas gracias a su capacidad para entenderlas desde dentro, o para comprenderlas mejor de lo que ellas mismas se comprenden (si se quiere decir como en la hermenéutica de Schleiermacher) y, en consecuencia, posee el derecho a intervenir en los acontecimientos por el bien de ellas mismas. La progresiva universalización de la cultura occidental significa eso, que ese tipo de intervención ya no se entiende como una intromisión o injerencia de una cultura en otra, sino como un acto con el que la humanidad pone en orden su propio hogar. En el Nuevo Orden Mundial, como en la obra de arte clásica, la estabilidad de cada parte componente es necesaria para el desarrollo del todo. Es como si el antiguo lema de Horacio, «nada humano me es ajeno»[21], cobrara un nuevo significado, mucho menos elegante, y dijera: «Cualquier viejo y atrasado rincón del planeta puede poner en peligro nuestros intereses».

Es un error creer, como Rorty, que las sociedades oprimidas no disponen de tiempo para imaginar lo que otros pueden estar sintiendo. Al revés, existen sobrados casos en los que es ese estado de opresión lo que justamente las lleva a sentir ese tipo de empatía. Esto es lo que a veces se ha llamado internacionalis-

---

21. La cita, creo, no es de Horacio, sino de Terencio. «Homo sum; humani nihil a me alienum puto». *(N. del t.)*

mo socialista, un movimiento para el cual tu lucha por la libertad sólo tendrá esperanza de éxito si te alías con culturas tan oprimidas como la tuya. Si los irlandeses de la preindependencia se interesaron tanto por Egipto, India y Afganistán, no era porque no tuvieran otra forma mejor de desperdiciar su tiempo libre. El colonialismo fomenta mucha empatía imaginativa, desde luego, dado que consigue unir rápidamente a culturas muy diferentes que se hallen en condiciones similares. También es un error imaginar que una cultura puede dialogar con otra sólo si ambas poseen alguna facultad especial y superior a sus peculiaridades locales. ¿Por qué es un error? Pues simplemente porque no hay cosas como peculiaridades locales. Todos los contextos locales son porosos e indefinidos, todos se solapan entre sí, todos muestran parecidos familiares con lugares aparentemente remotos, y todos se confunden por sus márgenes borrosos.

Pero también es un error porque no necesitas salir de tu propia piel para darte cuenta de lo que otro está sintiendo; en realidad, hay ocasiones en las que lo que necesitas es ahondar más profundamente en ti mismo. Una sociedad que ha padecido la colonización sólo tiene que consultar su propia experiencia «local» para sentir solidaridad con otra colonia como ella. Por supuesto, habrá diferencias fundamentales, pero los irlandeses de principios del siglo XX no necesitaron recurrir a ninguna misteriosa facultad intuitiva para saber cómo se sentían los indios de principios del XX. No nos engañemos, aquí los reaccionarios son los que convierten las diferencias culturales en un fetiche. Esas sociedades consiguieron ir más allá de su propia historia cultural, ahondando en ella y no congelándola temporalmente. No te comprendo mejor porque deje de ser yo mismo, porque entonces no habría nadie que comprendiera o dejara de comprender. Que tú llegues a comprenderme tampoco consiste en que reproduzcas en ti lo que siento yo (una presuposición que plantea cuestiones demasiado espinosas: ¿cómo es

posible salvar la barrera ontológica entre unos y otros?) Pensar así es dar por asumido que yo ya estoy en perfecta posesión de mi propia experiencia, que soy totalmente transparente a mí mismo, y que el único problema es cómo puedes acceder tú a esa autotransparencia. Pero lo cierto es que yo no soy dueño de mi propia experiencia: a veces puedo estar bastante equivocado sobre lo que estoy sintiendo, y mucho más sobre lo que pienso. Con frecuencia, eres tú el que puede comprenderme mejor de lo que yo mismo me comprendo; y la manera en que tú me comprendes puede ser, poco más o menos, mi propia manera de comprenderme. En resumidas cuentas: comprender no es una cuestión de empatía. No comprendo una fórmula química por sentir empatía con ella. El hecho de que yo no haya sido esclavo no me impide compartir lo que siente un esclavo; y puedo llegar a entender los sufrimientos que supone ser una mujer aunque yo no sea una mujer. Creer lo contrario sería caer en un típico malentendido romántico sobre la naturaleza de la comprensión. Sin embargo, a juzgar por algunas formas de política de identidad, parece que estos prejuicios románticos están más vivos que nunca.

Sean cuales sean las confusiones asociadas con la empatía, lo cierto es que la cultura occidental posee una lamentable capacidad para tratar de imaginar a otras culturas, y el mejor ejemplo es el fenómeno de los extraterrestres. Lo siniestro de los extraterrestres es lo poco extraterrestres que son. Más bien, parecen tristes testimonios de nuestra incapacidad para concebir formas de vida radicalmente diferentes de la nuestra. Pueden tener cabezas en forma de bulbo y ojos triangulares, hablar con un soniquete metálico y monótono, propio de un robot, o emitir un fuerte hedor a azufre, pero si no fuera por eso se parecerían mucho a Tony Blair. Aunque son criaturas que pueden viajar años-luz, resulta que tienen cabeza, extremidades, ojos y voz. Sus naves se pueden colar por agujeros negros, pero, ¡mira por dónde! siempre acaban estrellándose en el

desierto de Nevada. A pesar de haber sido construidas en galaxias tan remotas, sus naves dejan siniestras marcas de aterrizaje en nuestra tierra. Sus ocupantes demuestran un interés demasiado familiar por observar los genitales de los humanos, y son bastantes propensos a lanzar vagos y pesados mensajes sobre la necesidad de la paz mundial, como si fueran un secretario general de las Naciones Unidas. Fisgonean por las ventanas de las cocinas con sus extrañas poses y les fascinan las dentaduras postizas. Pero, en fin, como un agente de inmigración sabe perfectamente, una criatura con la que podemos comunicarnos no es, por definición, un extraño. Así que, los auténticos extraños son todos esos seres que, como quien no quiere la cosa, han estado sentados sobre nuestras rodillas durante siglos.

Y por último: existe otro vínculo importante entre cultura y poder. Ningún poder político puede sobrevivir por medio de la coacción pura y dura. Perdería demasiada credibilidad ideológica, y sería demasiado vulnerable en tiempos de crisis. Para poder asegurarse el consenso de aquellos y aquellas a quienes gobierna, necesita conocerlos de una forma íntima, y no a través de un conjunto de gráficos o de estadísticas. Como la verdadera autoridad implica la internalización de la ley, el poder siempre trata de calar en la subjetividad humana, por muy libre y privada que parezca. Para gobernar con éxito debe, por lo tanto, comprender los deseos secretos y las aversiones de hombres y mujeres, y no sólo sus tendencias de voto o sus aspiraciones sociales. Si tiene que controlarlos desde dentro, también debe imaginarlos desde dentro, y no hay instrumento de conocimiento más eficaz para captar los entresijos de la vida interior que la cultura artística. Así fue como, a lo largo del siglo XIX, la novela realista se perfiló como una fuente de conocimiento social incomparablemente más gráfica y compleja que cualquier sociología positivista. La alta cultura no es una conspiración de la clase dirigente; a veces cumple esa función cognoscitiva, pero a veces también puede alterarla. Sin embar-

go, las obras de arte que parecen más inocentes y ajenas al poder, las obras que mejor describen la vida emocional, precisamente por ello, también pueden servir al poder.

Aún así, puede que llegue el día en el que contemplemos con nostalgia todos esos regímenes de conocimiento que a los foucaultianos les parecen la última palabra en términos de opresión. Los pronósticos vaticinan un nuevo milenio de capitalismo todavía más autoritario e inexpugnable, un capitalismo que, sobre el fondo de un decadente panorama social, se ve asediado por enemigos internos y externos cada día más desesperados; un capitalismo que renuncia finalmente a toda pretensión de un orden consensuado y que se entrega a una defensa despiadada de los privilegios. Muchas son las fuerzas que podrían ejercer su resistencia contra este lúgubre vaticinio, pero no parece que la cultura destaque entre ellas.

CAPÍTULO 3

Guerras culturales

La expresión «guerras culturales» suena a batallas campales entre populistas y elitistas, entre guardianes del canon y devotos de la *diferencia*, entre varones blancos muertos y gentes injustamente marginadas. Sin embargo, el choque entre la Cultura y la cultura no es una simple batalla de definiciones, sino un conflicto global. No es un asunto meramente académico, sino uno verdaderamente político. No es una pelea entre Stendhal y *Seinfeld*[1], ni una trifulca entre esos típicos gruñones de un departamento de inglés que divagan sobre las rimas de Milton y esos monstruitos alborotadores que escriben libros sobre la masturbación. No; las guerras culturales son un elemento constitutivo de la política mundial del nuevo milenio. Aunque, tal como veremos, la cultura aún no posee soberanía política, resulta totalmente crucial en un mundo en el que la riqueza total de los tres individuos más ricos equivale a la riqueza total de los 600 millones de gente más pobre. Por eso, las guerras culturales que importan tienen que ver con cuestiones como la limpieza étnica, y no con el valor relativo de Racine y de las telenovelas.

Jameson ha hablado, con una expresión acertada, de «alta cultura a lo OTAN»[2]. ¿Por qué? Después de todo, la OTAN pro-

---

1. Jerry Seinfeld, guionista y protagonista de una de las comedias de televisión de mayor éxito, a finales de los noventa, en Estados Unidos. *(N. del t.)*
2. Jameson, Fredric, «Marx's Purloined Letter», en Sprinker, Michael (comp.), *Ghostly Demarcations*, Londres, 1999, pág. 51.

mueve misiones, pero no cultura de altos vuelos. Y si la alta cultura a lo OTAN es otra forma de decir «Cultura Occidental», entonces buena parte de la alta cultura que existe en el mundo no es en absoluto occidental. Las bellas artes y la excelencia de vida no son monopolio de Occidente. Tampoco la cultura refinada de hoy día se reduce al arte burgués tradicional, pues abarca un campo de mercado mucho más variado.[3] Lo «refinado» puede ser perfectamente comercial, y los productos «de masas» no tienen por qué dejar de ser radicales. La distinción entre cultura «refinada» y «vulgar» se ha visto erosionada por géneros como el cine, géneros que han logrado producir una serie de admirables obras maestras que, sin embargo, también han resultado atractivas para el gran público.

Sea como sea, la cultura refinada de Occidente incluye un montón de cosas que van a contrapelo de las prioridades de la OTAN. No hay forma de encajar a Dante, Goethe, Shelley y Stendhal en el frente literario de una alianza militar sin reescribirlos a fondo. Los radicales para los que la cultura elevada es, *ipso facto,* una cosa reaccionaria, olvidan que eso también es aplicable a la izquierda del Banco Mundial. En realidad, los radicales no se quejan del contenido de esa cultura en su conjunto; no, de lo que se quejan es de su función. Lo censurable es que se haya usado como el estandarte espiritual de una clase privilegiada, y no que Alexander Pope fuera un *tory,* o Balzac un monárquico. Buena parte de la cultura popular es igual de conservadora. Por eso, es difícil sostener que el conjunto de los valores de la literatura canónica apoyan a la clase política dirigente. Homero no era un humanista liberal, Virgilio no ensalzó los valores burgueses, Shakespeare abogó por un igualitarismo radical, Samuel Johnson aplaudió la insurrección popular en el

3. Véase lo bien que John Frow desmonta la antítesis entre cultura «refinada» y cultura «vulgar» en su libro, *Cultural Studies and Cultural Value,* Oxford, 1995, págs. 23-26.

Caribe, Flaubert despreció a las clases medias y Tolstoi no dispuso de propiedad privada.

Lo que importa no son las obras en sí mismas, sino las maneras en las que han sido interpretadas colectivamente, maneras que las obras mismas difícilmente podían prever. Tomadas en conjunto, esas obras se han presentado como prueba de la unidad imperdurable del espíritu humano, de la superioridad de la imaginación frente a los hechos o de la inferioridad de las ideas en comparación con las emociones; también, como prueba de la verdad de que el individuo ocupa el centro del universo, de la importancia secundaria que tiene lo público frente a la vida intersubjetiva, o lo práctico frente a lo contemplativo; y, en fin, como prueba de muchos otros prejuicios modernos de este estilo. Sin embargo, se las podría interpretar de una forma muy diferente. Lo que se pone en cuestión no es Shakespeare –se diría–, sino algunos de los fines sociales para los que se ha usado su obra. Un ataque contra la institución de la monarquía no implica necesariamente que la reina sea una miserable depravada. En cualquier caso, también es cierto que muchos de los defensores de Dante y Goethe no han leído ni una sola palabra de sus obras. En estos casos, pues, tampoco es el contenido de la cultura lo que importa, sino lo que representa. Y lo que hoy representa es, entre otras cosas positivas, la vindicación de una cierta «civilidad» contra nuevas formas de barbarie. Pero como, paradójicamente, estas nuevas formas de barbarie también se pueden tomar como *culturas* particulares, el conflicto entre la Cultura y el integrismo cultural está más que asegurado.

Lo curioso de la Cultura es que carece de carácter cultural: sus valores no son los de una forma particular de vida, sino los de la vida humana como tal. Puede que esa cultura histórica concreta conocida como Europa sea el ámbito donde la humanidad ha decidido encarnarse de forma más plena, pero siempre se podría decir que las razones históricas para que eso haya ocurrido son puramente contingentes. En cualquier caso, los

valores de la Cultura son universales, pero no *abstractos*, y por tanto no podrían prosperar fuera de algún tipo de entorno local. Visto así, la Cultura se puede contraponer a la Razón, que también puede trascender a culturas particulares, pero que lo hace porque está intrínsecamente desligada de cualquier tiempo o lugar. No existe una versión específicamente coreana del imperativo categórico kantiano. La Cultura, en cambio, mantiene una relación irónica con su *milieu* histórico: necesita ese tipo de implantaciones para consumarse, pero, al mismo tiempo, sólo es Cultura porque las transciende en pos de lo universal.

En este sentido, la Cultura es un tipo de símbolo romántico: el infinito se encarna en algo particular. Es el punto inmóvil sobre el que gira el mundo, ese punto en el que se entrecruzan el tiempo y la eternidad, lo sensible y lo espiritual, el movimiento y la inmovilidad. No es que el planeta Tierra haya tenido la suerte de ser el lugar elegido donde Dios decidió hacerse hombre. Más bien, Europa tuvo la buena fortuna de ser escogida por el *Geist* como el lugar donde se hace carne. Como la interpretación del símbolo, la interpretación de la Cultura requiere un doble código. Hay que comprenderla en sí misma y como otra cosa, como producto de una civilización particular, pero también como producto del Espíritu Universal. Leer *Madame Bovary* como si sólo fuera un cuento sobre una viuda provinciana resulta poco profundo; de igual forma, concebir la Cultura occidental sólo como el registro de una experiencia concreta y condicionada culturalmente resulta demasiado tosco. Afirmar que una obra pertenece a la alta cultura es afirmar, entre otras cosas, que es intrínsecamente universalizable, que lleva incorporado un valor esencialmente separable de su contexto, algo que no poseen ni los billetes de autobús ni las octavillas políticas. Lo que determina este tipo de interpretación tan rígida es la forma estética, la forma que modela ese material local en algo de mayor entidad, y que, en consecuencia, proporciona al lector un modelo de lo que tiene que hacer

si quiere acceder a una obra de alta cultura. Igual que la forma integra los elementos de una obra en una totalidad mayor sin dañar su particularidad, la Cultura crea un vínculo entre una civilización concreta y la humanidad universal.

Como las más eficaces formas de poder, la alta cultura se presenta simplemente como una forma de persuasión moral. Además de otras cosas, es un instrumento por medio del cual un orden dominante se forja una identidad propia en piedra, palabras y sonidos. Su efecto es doble: intimidar, pero también encantar. Como el portero del club Pall Mall, su función no es simplemente dejar pasar a la gente. Pero sus recursos no se reducen en absoluto a esas funciones sociales. Creer eso es caer en la más ingenua de las falacias genéticas. Como también lo es sobreestimar el poder de la alta cultura y, por tanto, adoptar irónicamente una visión demasiado idealista de ella. La alta cultura es una de las armas ideológicas menos influyentes que existen, y eso es lo que verdaderamente se encierra en la ilusión de que está completamente libre de ideología. La alta cultura es muchísimo menos importante que la educación o que la sexualidad. No hay justificación para que gente políticamente radical trabaje en el campo de la alta cultura, a menos que ya se encuentre en él o haya sido especialmente instruida en él.

Dada la forma en que la Cultura se concibe a sí misma, es fácil comprender lo que le resulta tan escandaloso de las culturas. Las culturas son inequívocamente particulares, sólo se hacen eco de sí mismas, y sin esas diferencias desaparecerían. Es obvio que esta oposición entre Cultura universal y culturas particulares resulta engañosa, puesto que la pura diferencia no sería distinguible de la pura identidad. Un mundo que realmente planteara su diferencia con cualquier otro sería una especie de universal. Sería como esas culturas marginales o minoritarias de hoy día que rechazan la «tiranía» del consenso universal, pero que a veces acaban reproduciendo una versión microcósmica de esa tiranía en sus propios mundos, cerrados,

autónomos, y estrictamente regulados. De todos modos, cuando se toca el asunto de la particularidad existe otra distinción importante entre estos dos modelos de cultura. La cultura como identidad detesta la universalidad tanto como la individualidad, pero valora la particularidad colectiva. Desde el punto de vista de la Cultura, las culturas se aprovechan perversamente de ciertas peculiaridades accidentales –el género, la etnia, la nacionalidad, el origen social, la tendencia sexual y cosas por el estilo– y transforma todas esas contingencias en portadoras de una necesidad.

Lo que la Cultura verdaderamente valora no es lo particular, sino cada criatura concreta y específica, o sea, el individuo. En efecto, la Cultura concibe una relación directa entre el individuo y lo universal. El Espíritu Universal se expresa más profundamente en la singularidad de cada cosa. Pero revelar la esencia de cada cosa implica reducir al mínimo sus particularidades accidentales. Mi propia identidad se funda en la identidad del Espíritu humano; lo que me hace ser quien soy es mi esencia, o sea, la especie a la que pertenezco. La Cultura es el espíritu de la humanidad individualizándose en obras específicas; su discurso conecta lo individual y lo universal, la médula del individuo y la verdad de la humanidad, sin la mediación de nada históricamente particular. Nada se puede parecer más al universo que eso, pues empieza y acaba en sí mismo, sin relaciones externas. Lo universal no es lo opuesto al individuo, sino su mismísimo paradigma.

Es la propia *quidditas* de una cosa, su peculiar esencia y sabor, lo que transciende a todas las meras particularidades. La individualidad es el *medium* de lo universal, mientras que las particularidades son puramente accidentales. La distinción medieval entre esencia y accidente, pues, se vuelve a poner en juego, esta vez como una confrontación entre la Cultura y la cultura. La primera obtiene su verdadera identidad al universalizar al individuo; la otra sólo es una forma contingente de vida, un acci-

dente temporal y espacial que podría haber sucedido de cualquier otra forma. Como Hegel habría dicho, no se halla «en la Idea». La alta cultura establece, pues, un circuito directo entre el individuo y lo universal, eliminando en el proceso todas las particularidades arbitrarias. ¿Qué otra cosa es el canon artístico sino una colección de obras *irreductiblemente* individuales que testimonian con su propia *irrepetibilidad* el espíritu común de la humanidad? O piénsese en la ética del humanismo liberal, en la que uno es verdaderamente uno mismo cuando uno se eleva por encima de sus particularidades más prosaicas, quizás a través del poder transformador del arte, hasta convertirse en portador de una humanidad universal. El arte recrea las cosas individuales en forma de esencias universales, y al hacerlo, las dota de su más íntima identidad. A través del proceso, las hace pasar de la contingencia a la necesidad, de la dependencia a la libertad. Y lo que resiste este proceso químico se elimina como un desecho particularista.

En la obra de Richard Rorty se puede encontrar una versión moderna e irónica de esta doctrina.[4] Como buen pragmatista, Rorty reconoce que la tradición cultural que preconiza –el reformismo occidental, burgués, liberal, ilustrado, socialdemócrata y posmoderno– es completamente contingente. Las cosas podían haber ido de otra manera y, sin duda, que él haya nacido en esa tradición es un hecho todavía más contingente, pero aun así la defiende como un bien universal. No tiene fundamentos universales, pero un fundamentalista musulmán haría bien en adoptarla. Así pues, lo que hace Rorty es elevar la contingencia a universalidad pero sin borrar esa contingencia, reconciliando así su historicismo con su absolutización de la ideología occidental. De hecho, su relativismo cultural es el

---

4. Véase, sobre todo, Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, 1989 (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991).

propio fundamento de su absolutismo. Si ninguna cultura se puede fundamentar metafísicamente, entonces, no hay base racional para elegir entre ellas, en cuyo caso, puedes hacer lo que los antiguos sofistas y elegir aquella en la que casualmente ya te encuentras. Pero, puesto que no hay motivos racionales para hacer esa elección, ésta se convierte, como el *acte gratuit* existencialista, en una especie de absoluto. Para otros pragmatistas, en cambio, no es lógico elegir la cultura en la que uno ya se encuentra, puesto que el hecho mismo de encontrarse en ella es el único fundamento de la «decisión» que se adopte. Se podría decir, pues, que la forma en la que Rorty eleva lo contingente a universal es la maniobra más típica de la ideología; sólo que él confía en que la autoconciencia irónica le permita escapar a ese destino. Todo lo que hace es abandonar el sentido «modernista» de la ideología, según el cual uno nunca puede poseer la verdad, para adoptar un sentido «posmodernista», según el cual uno sabe que lo que está haciendo es falso aunque no por eso deja de hacerlo. La epistemología de la ilusión cede su lugar a la epistemología del cinismo.

Mientras que la individualidad elimina lo particular con su esencialismo, la universalidad lo suprime a través de su abstracción. Pero esta abstracción es perfectamente compatible con la individualidad, porque el espíritu de la humanidad sólo existe en sus encarnaciones individuales, algo que también se puede bautizar con el simple nombre de «poesía». Así, la alta cultura se alza como el enemigo declarado de la generalidad. No es tan sólo una alternativa a la argumentación racional, sino toda una concepción alternativa de la razón, una opción que relega la utilidad y la abstracción en aras de la sensación y el aroma particular de las cosas. La alta cultura surgió en un momento en el que el racionalismo abstracto se volvió un arma en manos de la izquierda política y, por tanto, es una reacción implícita contra él. Sin embargo, aunque conecta con lo individual, se muestra hostil con lo puramente particular, con esos oscuros intereses

locales que todavía no han sido subsumidos bajo la ley del todo.

De hecho, lo universal se suele apoderar de algo históricamente particular y lo proyecta como una verdad eterna. Una historia contingente, o sea la de Occidente, se convierte en la historia de la humanidad en sí misma. Como Kate Soper ha señalado, «los discursos universalistas sobre la "humanidad" corren el peligro de introducir un prejuicio etnocéntrico en nuestra visión de lo que nos es común a todos; sin embargo, los discursos que niegan cualquier estructura compartida de cognición, necesidad y afectividad pueden fomentar políticas que se desentienden totalmente de los sufrimientos y privaciones que padecen los demás».[5] En otras palabras: no se ha de abjurar universalmente de la universalidad. Los pensadores posmodernos deberían ser antiuniversalistas en este sentido, y distinguir con verdadero espíritu de pluralismo entre aquellos usos del concepto que son pragmáticamente productivos y aquellos que no lo son. Si el universalismo significa que el pueblo Tungus del Este de Siberia se siente fielmente reflejado en el trabajo de Noel Coward, entonces hay que rechazarlo; si significa que los Tungus pueden sentir tanto dolor como los alemanes, hay que defenderlo. El occidental típico, según la antropóloga Ruth Benedict, puede «aceptar sin el menor problema la equivalencia entre la naturaleza humana y sus propios criterios culturales»[6], pero deberíamos subrayar que este tipo de errores no son exclusivos de Occidente. Como Benedict señala, hay muchas otras culturas para las que un extraño no es algo humano. Así pues, tampoco se debe ser etnocéntrico con el etnocentrismo.

Existe un correlato político para la unidad de lo individual y lo universal: el Estado-nación. La forma política fundamental

5. Soper, Kate, *What is Nature?*, Oxford, 1995, pág. 65.
6. Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*, 1935, reeditado en Londres, 1961, pág. 4 (trad. cast.: *El hombre y la cultura*, Barcelona, Edhasa, 1989).

de la modernidad resulta ser, en sí misma, una laboriosa negociación entre lo individual y lo universal. Para desprenderse de las casualidades temporales y alcanzar el estatus de necesidad, las naciones requieren el *médium* universalizador del Estado. El guión que figura en «Estado-nación» representa un vínculo entre la cultura y la política, entre lo étnico y lo artificial.[7] La nación es un material amorfo y, por tanto, necesita que el Estado le confiera unidad; sus elementos indisciplinados, pues, tienen que ser armonizados bajo una soberanía única. Y puesto que esa soberanía es una emanación de la propia Razón, lo local se eleva a la categoría de lo universal. Este proceso tiene lugar por todos los rincones del mundo (pocos movimientos son más internacionales que el nacionalismo), así que la nación también adquiere un estatus global.

El hecho de pertenecer a una tribu, pues, te convierte en un ciudadano del mundo. Pero, dadas las limitaciones como seres vivos, sólo podemos ser ciudadanos o ciudadanas del mundo desde algún lugar en particular, por tanto, lo local no se descarta sino que cobra un significado nuevo. Éste, al menos, es el anhelo de esos nacionalismos románticos que aspiran a lo universal a través de lo específico, una universalidad que, se supone, *cada nación alcanza de un modo particular y propio.* Algunos modelos ilustrados de nación, en cambio, pueden sentir mucha más aversión por las diferencias locales y despreciar ese tipo de idiosincrasias, considerándolas como un verdadero obstáculo para la libertad universal. El regionalismo, pues, ha de ser aplastado por la racionalidad. Sin embargo, el hecho de que en la actualidad la idea de cultura se convierta en un tema de disputa, se debe, en buena parte, a que las culturas actuales están desempeñando un papel más ambiguo dentro de la escena política mundial. Ahora, las culturas se están convirtiendo

7. Véanse algunas ideas útiles sobre este guión en Todorov, Tzvetan, *Human Diversity*, Cambridge, Mass., 1993, cap. 3.

en la base del Estado-nación, pero de un Estado-nación que, no obstante, transciende a esas culturas.

Los Estados políticos se distinguen unos de otros, pero esas diferencias no siempre tienen repercusión mundial. Lo que importa es ser ciudadano de un Estado que reconozca tus libertades civiles, y no los mecanismos particulares por los que se aseguran. A este respecto, por tanto, ser francés, no es algo inherentemente más deseable que ser chileno. Y sin embargo, culturalmente hablando, pertenecer a una nación y no a otra tiene una importancia tan vital que, muy frecuentemente, la gente está dispuesta a matar o a morir por ello. La política unifica, pero la cultura diferencia. Preferir una identidad cultural en vez de otra es algo a-racional, a diferencia de optar por pertenecer a una democracia en vez de a una dictadura. El racismo y el chovinismo intentan justificar ese tipo de preferencias amparándose en la superioridad de una identidad cultural sobre otra, y, por tanto, sólo son tentativas espurias de racionalizar ese tipo de preferencias. Pero el hecho de que elegir una identidad cultural sea *a*-racional no es un argumento contra ello, igual que tampoco es un argumento contra la elección de pareja sexual. Disfrutar de la compañía de gente de tu misma condición no es una cosa de bárbaros ignorantes, pues no tiene por qué implicar un juicio de valor («somos gente superior»), ni excluir a otros grupos, ni ocultar el hecho de que aprender a convivir con gente que no es como tú es parte fundamental de una educación. En cualquier caso, el hecho de que nuestras lealtades culturales (con nuestro propio grupo o con otros) sean *a*-racionales no implica que sean necesariamente *i*-rracionales. A veces podemos dar razones de esas preferencias, igual que podemos dar razones de nuestra elección de pareja. Lo que ocurre es que ese tipo de preferencias no es reducible por entero a esas razones, como queda patente en el hecho de que otra persona podría entender perfectamente por qué quieres a tu compañero, pero no por eso amarle ella misma.

El Estado-nación no ensalza la idea de cultura de forma incondicional. Por el contrario, toda cultura nacional o étnica particular alcanza su identidad propia exclusivamente a través del principio unificador del Estado, y no por sus propios medios. Las culturas son intrínsecamente incompletas, y necesitan el suplemento del Estado para llegar a ser verdaderamente ellas mismas. Es así, porque, al menos para el nacionalismo romántico, todo pueblo étnico tiene derecho a su propio Estado simplemente por razón de su diferencia, puesto que el Estado es el instrumento supremo por medio del cual se puede realizar su identidad étnica. Un Estado que abarcara más de una cultura estaría irremediablemente abocado a no poder hacer justicia a todas ellas. Es esta presuposición de un lazo interno entre cultura y política lo que ha servido para causar estragos en el mundo moderno, en la medida en que diferentes grupos nacionales han competido por la soberanía de un mismo territorio. De hecho, lo que caracteriza originalmente a la idea de nacionalismo no es una demanda de soberanía territorial –una pretensión, por lo demás, igual de común entre guerreros aborígenes y príncipes renacentistas–, sino una demanda de soberanía para un pueblo particular, un pueblo que acaba por ocupar algún espacio concreto. Lo que está en juego, pues, es el republicanismo, no la tierra. Pero, claro, si lo que impide la autodeterminación de un pueblo es la presencia en su tierra de una potencia colonial, entonces es fácil entender por qué unos argumentos republicanos de carácter democrático pueden ser desplazados por una retórica nacionalista de raza, patria e integridad territorial.

Así pues, *ethos* y derechos abstractos, particularidad étnica y universalidad política, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, tradición común e *intelligentsia* cosmopolita quedan idealmente unidos en el Estado-nación. Idealmente, pues, los afectos, las costumbres y las afinidades locales –en una palabra, la cultura– se conservan, sólo que bajo una unidad política. En realidad, las cosas

no funcionan tan armoniosamente, porque se nos exige que reinventemos, en un nivel superior y más universal, el mismo tipo de solidaridad del que se supone que gozamos en el ámbito más provinciano de la cultura. Debemos investir a la esfera política con ese tipo de energías que antes parecían reservadas a los parientes y allegados, o sea, debemos infundirle un espíritu local y una genealogía de tribu. Igual que el símbolo romántico es una materialización del Espíritu Universal, el Estado-nación es aquel ámbito en el que se encarna una comunidad potencialmente universal de ciudadanos libres e iguales. Es esa *patria* que te reclama como ciudadano francés revolucionario, pero también es el *locus* de una Razón y Libertad que, en modo alguno, son exclusivamente francesas. Sin lugar a dudas, sólo algunas culturas –aquellas que ya han evolucionado desde un régimen primitivo de clanes a alguna forma básica de civilidad– demuestran hospitalidad con esas formas políticas superiores. Siempre existirán esos calibanes cuya naturaleza nunca estará bien desarrollada. No se podrá negar que es harto difícil mantener este delicado equilibrio de cultura y política. Para empezar, porque es difícil que un Estado político quiera mantenerse dentro de los límites de un carácter étnico específico. La política no es la sirvienta obediente de la cultura; más bien, la cultura es producto de la política. Y, en segundo lugar, porque el Estado puede representar la unidad de una cultura sólo si reprime sus contradicciones internas. El problema es cómo representar realmente la contradicción, un problema todavía más espinoso si uno cree, como Marx, que el Estado es en sí mismo producto de la contradicción. Sólo a través de una extraña homeopatía, pues, el Estado podría curar una situación de la que él mismo es síntoma.

Existen, además, otras dificultades. En ocasiones, el nacionalismo cívico o político encuentra conveniente secundar el nacionalismo étnico en aras de su propia causa, tal como ocurre, por ejemplo, en el caso de los Estados modernos poscolo-

niales, cuya unidad se sustenta, casi totalmente, en una mitología del origen. Sin embargo, cuanto más intenta reforzar su autoridad atacando las fuentes de la cultura étnica, el modelo universal y racional del Estado corre más riesgo de verse socavado por ellas. No es tan fácil unir «Estado» y «nación» con un guión, pues se mueven en niveles muy diferentes. Una forma cívica de Estado necesita despertar energías étnicas, pero también mantenerlas a raya. Los hombres y mujeres pueden morir por la nación, pero no por el Estado. Desde el punto de vista del Estado, este impulso expresa una lealtad gratificadora, pero también un fanatismo alarmante. En un sentido, pues, la cultura es más básica que la política, pero también es menos flexible. Los hombres y las mujeres son mucho más propensos y propensas a tomar las calles por asuntos culturales y materiales que por asuntos puramente políticos, entendiendo por «cultural» todo aquello que afecta a su identidad espiritual, y por material, todo aquello que afecta a su identidad física. A través del Estado-nación, hemos adquirido la condición de ciudadanos y ciudadanas del mundo, pero es difícil entender cómo esa forma de identidad política podría proporcionar motivos tan profundamente fundados como los culturales.

Quienes consideran que una identidad global es algo demasiado abstracto a estos efectos jamás se han debido tropezar con un católico romano. El ciudadano del mundo de hoy día es el ejecutivo de empresa, pero también el militante ecologista. Gracias, sobre todo, a la política ecológica, los lazos entre lo local y lo global, entre una *pietas* romántica del lugar y una universalidad ilustrada, se han restablecido con firmeza. En cualquier caso, muchos hombres y muchas mujeres han luchado, y a veces han muerto, en nombre de una solidaridad internacional. Las comunidades no son meros asuntos locales, aunque en este momento cuesta imaginarse a hombres y mujeres lanzándose a las barricadas y gritando «¡Larga vida a la Unión Europea!». El problema es que nuestros modelos políticos y

nuestras formas de cultura han quedado a la deriva, precisamente en una época en la que la conciliación ideal de ambas cosas –el Estado-nación– ha entrado en crisis. Se puede hablar, por ejemplo, de «cultura empresarial», pero eso sólo significa una manera de hacer las cosas típicas de las empresas, y no una cultura que legitime esa forma de hacer las cosas en la conciencia popular.

El nacionalismo clásico nos pintó un mundo compuesto por particularidades únicas y autodeterminadas, las naciones, cada una de las cuales forjaría su propio y específico proyecto de autorrealización. Esta forma de ver las cosas guarda, de hecho, una estrecha afinidad con el pensamiento estético. La obra de arte fue precisamente otra de las grandes soluciones de la modernidad a uno de sus problemas más persistentes: la compleja relación entre lo individual y lo universal. Sin duda, fue por esta razón por la que las cuestiones estéticas afloraron precisamente en el seno de una sociedad que cada vez disponía de menos tiempo para el arte. Lo que la obra de arte prometía era una forma completamente nueva de concebir ese tipo de relación. Al concebirla como un tipo especial de totalidad que sólo existe en y a través de sus particularidades sensibles, se podía rechazar tanto una universalidad vacía como una particularidad ciega. La «ley» universal de la obra –se decía– no es más que la configuración de sus partes componentes. Y la verdadera libertad consiste en la obediencia a esa ley –se añadía–. La forma, o ley general de una obra de arte, es lo que permite que cada una de sus partes se autodetermine de una forma libre, puesto que eso no es más que la consecuencia de su acción conjunta. Ahí, pues, se disponía de un mundo a la vez sensible y cuasi conceptual, donde la forma abstracta no era sino una articulación de individuos singulares. El hecho de que cada individuo quede determinado a través de la acción de determinación que él mismo ejerce sobre los otros, prefigura un especie de utopía política. El Estado-nación puede armoni-

zar la cultura con la política global; la Cultura puede reconciliar lo universal y lo particular.

Pero si por un lado la cultura pone las bases del Estado-nación, por el otro amenaza con destruirlo. La Cultura sella una unidad nacional que la cultura deshace. El mito romántico nacionalista de la unidad de la cultura y la política que en su día resultó tan conveniente para muchos Estados-nación, y no digamos para muchos movimientos anticoloniales, difícilmente puede sobrevivir a la emergencia del multiculturalismo. Hasta cierto punto, el multiculturalismo no es más que un giro irónico posterior de la misma historia. Seguros de sus respectivas identidades culturales, los Estados-nación crearon sujetos coloniales cuyos descendientes luego las adoptaron como inmigrantes, poniendo así en peligro la misma unidad cultural que antes había ayudado a crear un imperio. Así, la cultura unificada del Estado-nación se vio amenazada desde «abajo», al mismo tiempo que era hostigada desde «arriba». Al volverlas cosmopolitas, el capitalismo transnacional debilita las culturas nacionales, igual que hace con las economías nacionales. Como dice Jean-François Lyotard: «se escucha *reggae*, se ve *western*, se toma comida McDonald's para el almuerzo y cocina tradicional para cenar, se viste con perfume parisino en Tokio y con ropa "retro" en Hong Kong».[8] Mientras que los emigrantes viajan por el mundo, el mundo viaja hasta los cosmopolitas. Los emigrantes no pueden volver a su hogar, mientras que los cosmopolitas no tienen hogar al que volver.

La emigración es la versión popular del multiculturalismo; el cosmopolitismo es la versión elitista, pero ambos fenómenos son productos del mismo sistema económico global. Pero como el capitalismo engendra aislamiento y angustia, desarraiga a

---

8. *The Postmodern Condition,* Manchester, 1984, pág. 76 (trad. cast.: *La condición postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1989).

hombres y mujeres de sus vínculos tradicionales y pone en crisis permanente sus identidades, fomenta, a modo de reacción, una serie de culturas basadas en una solidaridad defensiva precisamente en el mismo momento en que se produce una rápida proliferación de un nuevo y pujante cosmopolitismo. Cuanto más vanguardista se vuelve el mundo, más arcaico es su desarrollo. Cuanto más se extiende lo híbrido, más numerosos son los gritos de herejía. Por cada ráfaga de perfume parisino en Tokio, brota un joven gamberro nazi o un filósofo comunitarista de mediana edad. Una vez que el molde del Estado-nación se ha roto, prosperan unos tipos de política cultural que nunca encajaron en ese marco, sin olvidar la política sexual. Pero como el cosmopolitismo está reñido con el localismo, el uno por su falta de identidad y el otro por su exceso, la conciliación provisional del nacionalismo y de la estética empieza a hacerse añicos: por un lado, un universalismo «perverso»; por otro, un particularismo «perverso». Al mismo tiempo, la cultura y la política empiezan a transformar su relación.

Esto se ve bien en la teoría poscolonial. El Estado-nación siempre supuso una armonía espuria entre cultura y política, pero el nacionalismo revolucionario fue un asunto bastante diferente. En este caso, la cultura se podía convertir en una fuerza política transformadora, a través de un movimiento radical con el éxito más espectacular de la historia moderna. El poscolonialismo, como el propio término sugiere, surge a continuación de la época colonial, una vez que el nacionalismo revolucionario diera lugar a una erupción de Estados-nación. Cronológicamente hablando, pues, el poscolonialismo es posnacionalista, posrevolucionario, e incluso a veces postideológico y pospolítico. Pero este hecho cronológico, del que es difícil culpar a la teoría poscolonialista, se puede combinar bien con su particular predilección por la identidad cultural en vez de por las cuestiones de política radical, sobre todo, cuando un Norte poshistórico tropieza con un Sur poscolonial. En resu-

men: la cultura puede excluir la política con la que previamente estaba tan íntimamente ligada.

Nuestras guerras culturales, pues, implican tres frentes: la cultura como civilidad, la cultura como identidad, y la cultura como comercio o posmoderna. Si se quiere, estos tres tipos de cultura se podrían definir más directamente como excelencia, *ethos* y economía. Si Adorno hubiera vivido para contemplarlos, diría que estos tres tipos son los jirones desgarrados de una libertad que no logran consumar. La distinción, sin embargo, es manifiestamente insostenible, dado que el posmodernismo y las formas más ilustradas de políticas de la identidad se alían de muchas formas. Lo importante es la diferencia entre, digamos, la asociación de Cristianos Blancos Amigos del Rifle de Montana, y Michael Jackson. No se trata, pues, de una diferencia entre grados de cordura, sino de una diferencia entre la cultura como identidad y la cultura posmoderna como cultura consumista del capitalismo avanzado (creo que llamarlo capitalismo «tardío» es un poco presuntuoso, puesto que no tenemos ni idea de lo tardío que es). La cultura como civilidad representa un desafío para estos dos sentidos de cultura y no es una simple cuestión estética, pues respalda la idea de que el valor de toda una forma de vida se encarna en obras de gran calidad. El canon es importante no sólo por su valor intrínseco, sino, justamente, porque representa la clave de la civilidad en general. No se trata de que el arte sustituya a la vida social, sino, más bien, que represente una excelencia de vida a la que la propia sociedad aspira. El arte define aquello en aras de lo que vivimos, pero no vivimos en aras del arte. Un argumento, pues, abierto y cerrado a un mismo tiempo: ¡qué generoso es poner el arte al servicio de la vida, pero qué parcial resulta imaginar que el arte basta para definir aquello por lo que merece la pena vivir!

Lo que ha ocurrido hoy día no es simplemente que ese sentido de cultura se encuentre en feroz disputa con la cultura como identidad pues, en realidad, siempre ha habido una disputa

entre el modelo liberal y el modelo localista de cultura. Lo que ha ocurrido es que ese conflicto se ha visto reproducido en algunos de los grandes conflictos políticos de nuestro tiempo, incluyendo los existentes entre el Norte y el Sur del planeta. La cultura en sentido estético y la cultura en sentido antropológico no son una simple disputa académica, sino todo un eje geopolítico. Representan, en efecto, la diferencia entre Occidente y sus otros. Pero, también, ejemplifican, en un sentido más general, la diferencia entre la civilización liberal y todos esos grupos más corporativos con los que batalla: nacionalismo, regionalismo, políticas de identidad, neofascismo, fundamentalismo religioso, valores familiares, tradiciones comunitarias, el mundo de los militantes ecologistas y el movimiento New Age. Decir que esto es un conflicto entre regiones «desarrolladas» y «subdesarrolladas» resulta demasiado engañoso. Muchos de estos grupos corporativos surgen por reacción a esa otra forma de corporativismo más amplia que conocemos como capitalismo transnacional, un corporativismo cuya propia cultura puede ser tan claustrofóbica como un asamblea del Club del Rifle. Si la oposición entre los valores liberales y la cultura como solidaridad se redujera a la oposición entre Norte y Sur, entonces sería difícil saber qué actitud adoptar ante, pongamos, el liberalismo islámico y su rechazo del fundamentalismo cristiano de Estados Unidos, o ante el socialismo indio con su oposición al racismo europeo. El área Norte del planeta no tiene el monopolio de los valores ilustrados, pese a todo lo que pueda creer en sus momentos más complacientes de autojustificación. Aún suponiendo que fuera así, la batalla candente entre esos dos sentidos de cultura se ha convertido en un problema de alcance global.

Desde el punto de vista de la Cultura, lo que un grupo pro derechos *gay* y una banda neofascista tienen en común es algo tan chocante como sus diferencias políticas. Los dos grupos definen la cultura como una identidad colectiva y no como una crítica, o sea, como una forma específica de vida y no

como un conjunto de valores relevantes para todo modo de vida, sea el que sea. En este sentido, la Cultura se muestra más pluralista que un grupo pro derechos *gay* o que un sindicato. De hecho, la supuesta diversidad de la Cultura es muy engañosa, puesto que los principios que normalmente defiende son reducidos y absolutos. Sin embargo, lo que los grupos pro derechos *gay* desean promover es una pluralidad tolerante. Es verdad que estos grupos extraen parte de su credo de la propia Cultura, que puede ser opresiva en su forma, pero que también puede ser bastante ilustrada en su contenido. La cultura como civilidad abarca principios liberales y emancipadores de los que las políticas de la identidad son sus últimas, aunque renuentes, herederas. No hay modelo de emancipación política de nuestra época que no esté en deuda con la Ilustración, por mucho resentimiento que muestre hacia ese tipo de ascendencia. Quienes se han visto excluidos, sin embargo, están forzados a parecer incivilizados, puesto que su lucha por el reconocimiento tiende a asumir formas corporativas o militantes desagradables para el bando liberal. De aquí que, cuanto más escandalosa es la protesta de estos grupos contra su exclusión, más justificada parece esa exclusión. Se debería recordar, sin embargo, que fueron los aspectos menos loables de la educación liberal los que, desde el principio, forzaron a estos grupos a la militancia. Cuando las culturas luchan por el reconocimiento no se pueden permitir el lujo de jugar o ironizar consigo mismas, pero los últimos responsables de esto, no nos engañemos, son quienes tratan de eliminarlas. Por supuesto, el juego y la autoironía siempre serán virtudes. Alguien a quien se le arroja a un nido de serpientes no puede ser irónico, pero esto es una observación crítica sobre su situación, no sobre la ironía. El hecho de que la Cultura pueda brindar ese tipo de virtudes, mientras que la cultura normalmente no pueda hacerlo, no marca ninguna diferencia al respecto. Nos deberíamos preguntar si hay alguna identidad cultural que haya logrado estable-

cerse de modo firme gracias a sus dotes para la ironía y la autocrítica.

La paradoja de las políticas de identidad es, dicho en pocas palabras, que a veces se necesita una identidad para ser libre de abandonarla. Sólo hay una cosa peor que tener una identidad, y es no tener ninguna. Derrochar energía para afirmar una identidad propia es preferible a sentir que se carece de identidad, aunque siempre es preferible no encontrarse en ninguna de esas dos situaciones. Como todas las políticas radicales, las políticas de identidad se trascienden a sí mismas: uno es libre cuando ya no necesita preocuparse mucho de quién es. El fin, pues, está reñido con los medios, igual que ocurre en la política tradicional de clase: una sociedad sin clases sólo se puede alcanzar tomándose en serio las identidades de clase, y no, al modo liberal, haciendo como si no existieran. Las formas menos estimulantes de política de la identidad son aquellas para las que una identidad completamente desarrollada está siendo reprimida por otras. Las formas más estimulantes, en cambio, son aquellas en las que reclamas igualdad con los otros, igualdad para ser libre de decidir lo que te gustaría llegar a ser. Una auténtica afirmación de diferencia siempre encierra una dimensión universal.

Según hemos dicho, los aspectos menos admirables de la cultura liberal han provocado la militancia de los grupos pro derechos *gay* y similares, pero la inversa también es cierta: la proliferación de estas culturas ha provocado una desagradable autoconciencia en la Cultura. En efecto, la civilidad opera óptimamente cuando se transforma en un color invisible que tiñe la vida diaria y por eso, el hecho de verse forzada a objetivarse ya es conceder demasiado a sus críticos. Esto se ve muy bien en nuestros días. La civilización occidental, embarcada en una ambiciosa política internacional cada vez más agresiva, necesita algún tipo de legitimación espiritual para su proyecto, justo en el momento en el que amenaza con reventar por sus costuras culturales. Cuanto más desarraiga a comunidades enteras,

cuanto más pobreza y desempleo genera por todas partes, cuanto más a fondo socava los sistemas tradicionales de creencias y mayores son las mareas de emigración que provoca, mayor es la fuerza con la que esas políticas depredadoras suscitan toda una serie de subculturas defensivas y militantes que la fragmentan por dentro. De hecho, esas políticas engendran fuerzas similares fuera de Occidente, aunque no estoy diciendo que todo lo que pasa por políticas de la identidad sea una mera respuesta negativa a la inestabilidad social. Por el contrario, algunas de sus expresiones hay que entenderlas como la última fase de lo que Raymond Williams llamó «larga revolución». Pero, incluso así, el resultado es que la cultura occidental se colapsa justamente cuando más necesita afirmar su autoridad universal. Una vez que sus valores se ponen en entredicho, la Cultura deja de ser invisible. La unidad ideal de la Cultura cada día está más reñida con el conflicto de las culturas; ya no puede ofrecerse para resolverlos. Ésta es, sin duda, la famosa crisis actual de la Cultura.

Pero surgen otras dificultades. Para una forma de vida cuyas prioridades son seculares, racionalistas, materialistas y utilitaristas, resulta difícil forjar una cultura adecuada a ese tipo de valores. Porque, ¿no son estos valores inherentemente *anti*-culturales? Desde luego, esto siempre ha sido un quebradero de cabeza para el capitalismo industrial, un capitalismo que nunca ha sido capaz de tejer una ideología cultural atractiva a partir de sus propias prácticas filisteas. Para lograr esto siempre se ha visto forzado, por el contrario, a explotar las fuentes simbólicas de la tradición humanista romántica, y al hacer eso ha delatado la contraposición entre su ideal utópico y su sórdida realidad. La cultura, pues, no es sólo una noción demasiado unitaria para un capitalismo irremediablemente fragmentado, sino también una noción demasiado refinada. Siempre corre el peligro de poner en evidencia la grotesca brecha que subsiste entre la espiritualidad de su propia retórica y la odiosa vulgaridad de la

vida diaria. Un himno de la Unión Europea al Todopoderoso sería demasiado embarazoso. Sin embargo, tal como hemos visto, la Cultura queda fatalmente debilitada una vez que pierde sus raíces en la religión, aunque el hecho de aferrarse a ellas la privara de importancia.

Como ha sugerido Aijaz Ahmad, es comprensible que una Europa acosada se intente recomponer adoptando «la imagen de una Santa Alianza», de una «Cristiandad rejuvenecida», o del «Club de los Hombres Blancos».[9] Si la Cultura ha de unificar un Occidente fraccionado y agitado contra lo que ella misma considera como cultura en sus sentidos más desviados, entonces el retorno de una tradición común clásica, cristiana, y humanista-liberal podría ser un medio para repeler a los bárbaros que la acechan desde el exterior. Puede que la cultura, entendida como las bellas artes, juegue un papel importante en este tipo de reinvención, razón por la cual los debates sobre Virgilio y Dante no son meros asuntos académicos. Alianzas como la OTAN y la Unión Europea siempre necesitarán reforzar sus lazos con algo que tenga un poco más de cuerpo que la sola burocracia, las metas políticas comunes o los intereses económicos, más aún cuando se enfrentan a los enemigos islámicos, para quienes la cultura, en sentido espiritual, resulta completamente vital. En este contexto, las trifulcas sobre los Grandes Libros cobran un nuevo significado. La religión, después de todo, ha sido la fuerza ideológica más poderosa de la que la historia humana ha sido testigo.

Como el poeta Seamus Heaney dice en una entrevista:

> Si te cargas, casi en un sentido militar, a todas las formaciones de nuestra herencia (europea), si echas por la borda las culturas

---

9. Ahmad, Aijaz, «Reconciling Derrida: Specters of Marx and Deconstructive Politics", en Sprinker (comp.), *Ghostly Demarcations*, pág. 100.

griega, la helenística y judía –a fin de cuentas la cultura literaria y artística es casi inseparable de nuestro descubrimiento de la cultura moral, puesto que la justicia, la libertad, la belleza se encontraban ya en los dramas griegos o en los libros sagrados de Judea–, si suprimes –digo– todo esto, ¿con qué podrás sustituirlo?[10]

Heaney hace bien en defender esas valiosas tradiciones contra quienes se deshacen de ellas como si fueran mera ideología, pero habla como si la cultura europea fuera una tradición homogénea, sin negatividad o contradicción. Si Europa es realmente la cuna de tanta civilización, entonces al menos podría tener la decencia de disculparse. Porque, Europa, recuérdese, incluye las dos cosas: la historia de Dante, Goethe o Chateaubriand, pero también una historia de esclavitud, genocidio y fanatismo, o sea, un lúgubre subtexto que no se puede separar completamente de sus glorias culturales. De cuando en cuando, la tradición humanista europea ha servido a la causa de la emancipación humana, pero cuando las grandes obras del espíritu se usan para definir una identidad excluyente se convierten en enemigos de los valores civilizados. Heaney tampoco afina mucho cuando da a entender que la cultura moral acaba en San Petersburgo, aunque, según George Steiner, lo que verdaderamente acaba en San Petersburgo son los cafés:

Nuestra Europa es todavía, en un grado pasmoso después de tantas crisis y transformaciones, la del Imperio romano-cristiano [...] Si trazas una línea que vaya desde Oporto, en el extremo Oeste de Portugal, hasta Leningrado, pero *no*, por cierto, hasta Moscú, dentro de ese espacio podrá usted ir a un lugar llamado café, con periódicos de toda Europa, y podrá jugar al ajedrez o al dominó y estarse

10. Kearney, Richard, *Visions of Europe,* Dublín, 1992, pág. 83. (trad. cast.: *La paradoja europea,* Barcelona, Tusquets, 1998, pág. 120.

allí sentado el día entero charlando, leyendo o trabajando por el precio de una taza de café o de un vaso de vino. Moscú, que es donde empieza Asia, jamás ha tenido cafés.[11]

Eso, mientras saboreas tu café en San Petersburgo te puedes permitir pensar por un momento en aquellos de la Lejana Asia que, privados de cafeína y dominós, se sumergen poquito a poco en la barbarie.

Para reforzar los vínculos de la unidad política, sin embargo, la cultura, en sentido estético, resulta extremadamente inadecuada. La idea de que la humanidad se podría salvar leyendo a Shakespeare siempre ha tenido algo de ridículo. Para convertirse en una fuerza verdaderamente popular, la cultura elitista necesita seguir el camino religioso. Lo que Occidente necesita idealmente es algún modelo de cultura que obtenga de la gente una lealtad a vida o muerte, y el nombre que tradicionalmente se ha dado a ese tipo de fidelidad es ese, «religión». Ninguna otra forma de cultura ha resultado más potente para conectar valores trascendentes con prácticas populares, o para unir la espiritualidad de las elites con la devoción de las masas. La religión no funciona bien porque sea transmundana, sino precisamente porque encarna lo transmundano en una forma práctica de vida. Puede proporcionar un lazo entre la Cultura y la cultura, entre los valores absolutos y la vida diaria, y eso es lo importante.

Así lo entendió Matthew Arnold y así concibió a la Cultura, como un sustituto de un cristianismo que ya no era capaz de cumplir sus funciones ideológicas. Pero Arnold también supo ver que la religión combinaba la cultura, entendida como cultivo integral, con la cultura como acción justa y moral. El evangelio cristiano es un asunto de «bondad y sensatez», o sea, de «helenismo», pero también es una cuestión de deberes implaca-

---

11. *Ibíd.*, pág. 43 (trad. cast. págs. 99-100).

bles, y por tanto, de «judaísmo». Así pues, dos sentidos de cultura, la cultura como desarrollo armónico (en sentido griego), y la cultura como compromiso inquebrantable (en sentido judío), que se podrían armonizar.[12] Si el judaísmo podía contrarrestar la funesta propensión del helenismo hacia un universalismo insustancial, el helenismo también podía moderar la tendencia del judaísmo hacia un particularismo ciego. La vaciedad patricia y el fanatismo plebeyo, pues, se podían mantener a raya. La espontaneidad de la conciencia (helenismo) y la severidad de la conciencia (judaísmo) se debían templar la una a la otra, de tal forma que la primera evitara la típica frivolidad de clase alta, y la segunda la estrechez de miras de clase media. Además, esto también proporcionaba un equilibrio entre la cultura como contemplación y la cultura como acción: la contemplación no era tolerable en un período de crisis política, pero la cultura también refrenaba la tendencia a la acción inmoderada que era parte de esa crisis.

Sin embargo, esta solución resultó papel mojado. En primer lugar, porque cualquier intento de reavivar la religión, incluso una versión de religión poéticamente diluida como la de Arnold, fue sometido al sistemático sabotaje de la secularización capitalista. Lo que logró desacreditar a la religión no fue la izquierda atea, sino las actividades mundanas del capitalismo, o sea, un proceso en el que una base secularizada fue socavando la propia superestructura espiritual que requería para su propia estabilidad. En segundo lugar, cualquier intento de conectar la Cultura con la religión corre el riesgo de enfrentar el fundamentalismo religioso de los demás con tu propia versión del mismo asunto, abandonando así la elevada causa del humanismo libe-

---

12. Robert Young señala que para Arnold el judaísmo, básicamente, era un tipo de filisteísmo. En cuyo caso, dado que «filisteo» originalmente significada «no judío», había que concluir que los judíos eran no judíos. Los caballeros ingleses ilustrados, pues, podían adoptar el papel del pueblo elegido. Véase *Colonial Desire,* pág. 58.

ral para, desagradablemente, acabar convirtiéndote en lo mismo que tus enemigos. El exceso de helenismo no funciona contra los fanáticos religiosos, mientras que el exceso de judaísmo acaba imitándolos. El fundamentalismo religioso, el credo de los abandonados por la modernidad, consigue que hombres y mujeres se lancen a una acción militante en defensa de su sociedad, mientras que una dosis de Dante o Dostoievsky no lo logra. El único problema en Occidente es que ese tipo de fanatismo va en contra de los propios valores liberales que, se supone, han de defenderse. La civilización occidental debe, en consecuencia, rechazar ese sectarismo, incluso si sus propias prácticas políticas y económicas ayudan a engendrarlo. Es verdad que los órdenes capitalistas avanzados se han de proteger de la alienación y la anomia con algún tipo de rito y simbolismo colectivo que incluya la solidaridad de grupo, la competitividad viril, un panteón de héroes legendarios y una liberación carnavalesca de energías reprimidas. Pero esto ya lo proporciona el deporte, que combina apropiadamente el aspecto estético de la Cultura con la dimensión corporativa de la cultura y que, por tanto, supone para sus devotos tanto una experiencia artística como una forma de vida completa. Sería interesante imaginar qué efectos políticos tendría una sociedad sin deporte.

Por un lado, pues, la Cultura se ve conducida al caos por la cultura entendida como pura solidaridad; por otro, sufre la amenaza de la cultura posmoderna y cosmopolita. Hasta cierto punto, la alta cultura y la cultura posmoderna se han ido fusionando hasta producir la «dominante» cultural de las sociedades occidentales. En la actualidad, no existe cultura refinada que no esté profundamente estructurada por las prioridades capitalistas, lo cual significa que no hay el menor problema en organizar un montaje de *La tempestad*: los seguros de la Marina están ahí para financiarlo. El posmodernismo ha borrado poco a poco las fronteras entre el arte minoritario y sus contrapartidas populares o de masas. Puede que la cultura posmoderna sea

antipatricia, pero el desdén exotérico que siente por el elitismo puede compaginarse fácilmente con una adhesión a valores conservadores. Después de todo, nada es más implacable nivelando valores que el modelo mercantil, un modelo que nunca pierde su prestigio en sociedades de mentalidad conservadora. De hecho, cuanto más se comercializa una cultura, mayor es el grado con el que la imposición de la disciplina de mercado empuja a sus productores a abrazar los valores conservadores de la prudencia, la resistencia a la innovación y el temor a producir alguna alteración. El mercado es el mejor mecanismo para conseguir que una sociedad se sienta más y más liberada, pero siga siendo profundamente reaccionaria. La cultura comercial, en definitiva, respalda muchos de los valores de la cultura elevada a la que ella misma tacha de elitista. Consigue envolver esos valores en un atractivo paquete antielitista, cosa que no puede hacer la cultura elevada.

De igual modo, la cultura de la identidad se puede combinar con la cultura posmoderna o comercial, como en el caso del consumismo *gay*. La cultura superior, a su vez, está siendo invadida cada día más por las culturas de la identidad, hasta el punto de producir toda una crisis dentro de las humanidades. Pero, mientras que la cultura superior no implica un arte minoritario, sino ciertos valores espirituales, el posmodernismo se ocupa de socavar los fundamentos morales y metafísicos del mundo occidental precisamente en un momento en el que esos fundamentos necesitan afianzarse más que nunca. Merece la pena pensar la enorme ironía que encierra todo esto. Las operaciones del mercado libre a través del cual Occidente impone su autoridad sobre el resto del mundo ayudan a reproducir, de puertas adentro, una cultura cada vez más escéptica y relativista que, a su vez, ayuda a horadar la autoridad espiritual (la «Cultura») que se requiere para cubrir a todas esas operaciones globales con un manto de legitimación. Puede que la alta cultura vea a la cultura posmoderna como un fenómeno repugnan-

te, pero de ella depende el mantenimiento del orden social que permite circular a ese tipo de cultura. Mientras tanto, las víctimas de esa cultura de mercado cada día se vuelcan más en formas de particularismo militante. Así que, a través de una triple interacción, la cultura como espiritualidad se ve socavada por la cultura como mercancía, dando lugar a la cultura como identidad.

A escala global, el conflicto más importante es el que surge entre la cultura como mercancía y la cultura como identidad. Es difícil que la cultura refinada de Bach y Proust compita como una fuerza material contra las seducciones de la industria cultural, contra un símbolo religioso o contra una bandera nacional. En términos freudianos, la cultura, entendida como sublimación, difícilmente puede rivalizar con la cultura como gratificación libidinal. No se halla, además, tan enraizada psicológicamente como las políticas de identidad, políticas que pueden ser orientadas tanto por feroces impulsos patológicos como por impulsos de espíritu emancipador. El posmodernismo, con su desprecio por la tradición, la identidad firme y las solidaridades de grupo, se muestra enérgicamente escéptico con ese tipo de políticas, aunque pensar que la tradición sólo es el peso muerto de la historia o comprender la solidaridad exclusivamente como una especie de consenso coercitivo es todo un error. Puede que eso valga para el caso del neofascismo de los Militantes de Jesús de Dakota del Norte, pero no es en absoluto aplicable al Congreso Nacional Africano. El posmodernismo no puede hallar base teórica para este tipo de distinciones y, por lo tanto, amenaza con arrojar al movimiento de clase obrera al basurero de la historia, junto con los fundamentalistas de Utah y los legitimistas del Ulster.

Una vez que el siglo xx ha tocado a su fin, Occidente se alza enérgicamente como defensor de toda la humanidad. Entonces, y por así decir, la Cultura se convierte en el guardián de las culturas. O con jerga hegeliana: lo particular se eleva a lo universal,

un movimiento que lo fortalece, pero que también amenaza con devaluarlo, pues todo elemento particular siempre necesita otro elemento particular al que enfrentarse, necesidad que la Guerra Fría logró satisfacer de una forma fantástica. Y cuanto más se cierra Occidente, cuanto más ignora cualquier alternativa a sí mismo, más débil es el sentido de identidad en el que desemboca. Rosa Luxemburgo auguró que el imperialismo se extendería hasta un punto en el que, no existiendo más territorio que conquistar, empezaría a reventar desde dentro, una visión que, sin duda, encierra demasiada confianza, aunque es cierto que un sistema sin límites aparentes es susceptible de sufrir, si no una crisis de ganancias, sí al menos una crisis de identidad. ¿Cómo es posible que un sistema –que al fin y al cabo no es más que una mera palabra– pueda universalizarse sin disolverse? El posmodernismo hace acto de presencia cuando el sistema se hincha hasta un punto en el que parece negar todos sus opuestos y, por tanto, en el que ya no parece un sistema. La totalidad, expandida al máximo, se transforma en una mera acumulación de caóticos hechos particulares. Pero, al ser caóticos, ninguno de esos particulares se puede definir contra otro, y todos ellos acaban siendo sospechosamente parecidos; llevada al extremo, pues, la diferencia se asemeja muy curiosamente a la identidad. Cuanto mayor es la fuerza con la que el mundo se divide en particularidades, más sombrío y uniforme se vuelve, un poco como esas ciudades posmodernas que se crean como si fueran únicas y diferentes, pero usando siempre las mismas técnicas. En realidad, lo que divide al mundo son los mismos procesos que, se supone, deberían unirlo. Las fuerzas globalizadoras, por ejemplo, ven con buenos ojos que bloques de poder susceptibles de amenaza mutua se fragmenten en una serie de naciones más pequeñas y más débiles; así que, de vez en cuando, ellas mismas toman parte en esa fragmentación. Lo que media entre la diferencia y la identidad es una estructura, o sea, la forma en la que las diferencias son articuladas dentro de un esquema sig-

nificativo, como en una narración. Pero si este tipo de articulación falla, si ya no hay sistema, entonces es difícil saber si estamos viviendo en un mundo en el que todo resulta dramáticamente diferente o en uno en el que todo cada vez es más idéntico. Sea como sea, no puede haber particularidades sin alguna noción general con la que se puedan contrastar, así que, si la generalidad se hace desaparecer en nombre de lo particular, sólo cabe esperar que lo particular acabe desapareciendo junto con ella.

Occidente, sin embargo, todavía no tiene que temer por su identidad, puesto que al universalizar su propia cultura consigue defenderse de extraños bárbaros, y también de regímenes aplastantes que se atreven a desafiar su dominio. La cultura occidental es potencialmente universal, lo cual significa que no impone sus valores a los de los demás; no, solamente les hace notar que los valores que ella encarna también son, en lo fundamental, los valores de los demás. No trata de imponer una identidad extraña a los otros, simplemente les revela lo que en el fondo son. Sin embargo, las políticas que promueven este tipo de universalidad son necesariamente partidistas, algo que, por el momento, proporciona suficiente identidad a Occidente. Incluso así, Occidente se universaliza en el momento en el que la cultura está siendo debilitada desde dentro por una fatal alianza entre un escepticismo posmoderno y un particularismo militante. Además, después de que Occidente se ha mostrado como el Goliat injusto que doblegará al bravo David, el abismo entre su cultura civilizada y su conducta real se vuelve terriblemente agobiante, peligro derivado, entre otros, de su propio idealismo cultural. Esos ideales serán todo lo indispensables que se quiera, pero generalmente, sólo ponen de manifiesto lo miserablemente que se carece de ellos.

A este respecto, el posmodernismo obtiene una mayor credibilidad, pues dice cómo son las cosas y no cómo deberían ser, un realismo que resulta tan necesario como el idealismo. Las dos

posturas están condenadas a desequilibrarse una a la otra. El posmodernismo es insolente y espabilado, cosa que no lo es el idealismo cultural, pero paga un precio enorme por su pragmatismo. Le encanta mandar a hacer puñetas los fundamentos de las posiciones de los otros, pero no puede hacer esto sin cargarse sus propios puntos de apoyo, una tendencia que puede carecer de importancia en Berkeley o en Brighton, pero cuyas consecuencias globales no son nada triviales. Ese tipo de pragmatismo deja a Occidente desarmado contra aquellos fundamentalistas, tanto los de dentro como los de fuera, a los que el ímpetu antimetafísico de otros no les perturba tanto como para demoler sus propios fundamentos. Deja a Occidente, pues, entregado a una simple apología culturalista de sus acciones, del tipo: «esto es simplemente lo que nosotros, los burgueses blancos occidentales, da la casualidad que hacemos; o lo tomas o lo dejas», una respuesta que, no sólo es filosóficamente débil, sino que resulta inconcebible e inadecuada a la vista de la desproporcionada autoridad global que esta región del mundo está reclamando para sí.

Desde luego, si tu consigna es inculcar al resto de la humanidad una conducta moral correcta, mejor es que te armes con un par de razones más contundentes que esas. Sin embargo, cualquier otra auto-racionalización más sólida en términos de la Voluntad de Dios, el Destino de Occidente, la Responsabilidad del Hombre Blanco, necesariamente sonará hueca en el clima pragmático, desencantado y anti-metafísico característico del capitalismo avanzado. El propio sistema ha descartado ese tipo de justificaciones, por mucho que pueda sacar tajada de ellas. El capitalismo es antifundamentalista por naturaleza, desvanece en el aire todo lo sólido[13], y eso provoca reacciones fundamentalistas tanto dentro como fuera del mundo occidental. La cultura occidental se debate entre el evangelismo y la emancipación,

---

13. Frase del *Manifiesto comunista.* (*N. del t.*)

entre *Forrest Gump* y *Pulp Fiction,* y en consecuencia, se encuentra minada para sus confrontaciones con el mundo que le resulta ajeno. El término «subcultura» es, entre otras cosas, una forma inconsciente de repudiar esa desunión, pues implica un contraste con una supracultura cómodamente identificable, cuando, en realidad, la mayoría de las sociedades modernas son un agregado de subculturas solapadas, y cada día resulta más difícil decir exactamente de qué sistema de valores culturales se desvía una subcultura. La nariz anillada y el pelo púrpura constituyen una subcultura, pero también constituyen una subcultura todos esos hogares, cada día más frecuentes, donde los hijos comparten techo con los hijos de las parejas de sus padres.

El antifundamentalismo es reflejo de una cultura hedonista, pluralista y abierta que, desde luego, resulta mucho más tolerante que sus antecesoras, pero que también sirve para generar auténticos beneficios de mercado. En definitiva, este ambiente moral ayuda a que te forres con un único riesgo: el de horadar la autoridad que te garantiza el derecho a hacerlo. En efecto, el capitalismo avanzado se ve obligado a sacrificar la firmeza y resolución del yo en aras de su libertad, como si lo que ahora amenazara esa libertad no fuera otra cosa que la identidad que antes disfrutaba de ella. Desde luego, esto no fue una opción que, en su fase más clásica, el sistema se sintiera obligado a contemplar. Sea como sea, no hay duda de que el pensamiento antifundamentalista encierra algo más que una oscura conspiración de mercado. Proporciona, en efecto, una valiosa crítica de los aspectos más siniestros de la cultura entendida como tierra y como *ethos.* Asumir que una identidad colectiva concreta posee respaldo cósmico es muy peligroso, por mucho que existan culturas de la solidaridad que también se muestren reacias a esas ideas. La mayor parte del feminismo sería un ejemplo de ello. Incluso así, subsiste una importante diferencia entre prescindir de esencias y fundamentos porque tu identidad ya no es un problema candente, y prescindir de todas esas cosas cuando necesitas

adquirir un sentido de identidad lo suficientemente firme como para poder ser lo que quieres ser. Si en Occidente no sabes quién eres, el posmodernismo siempre está ahí para decirte que no tienes de qué preocuparte; si en áreas del globo menos favorecidas no sabes quién eres, necesitas crear unas condiciones en las que sea posible descubrirlo. Una forma tradicional de concebir este tipo de búsqueda ha sido el nacionalismo revolucionario, algo que no agrada en absoluto a la teoría posmoderna. Representa, por así decir, la particularidad sin hibridación, mientras que el cosmopolitismo representa lo contrario. O para decirlo de otra forma: hay quienes pueden comprar su antifundamentalismo en plan barato, igual que hay quienes, después de haber labrado su camino gracias al programa de la modernidad, pueden permitirse el hecho de juzgarla con mucho más sarcasmo que aquellos y aquellas que no lo han logrado.

Sea como sea, acabamos en un mundo en el que algunos parecen estar demasiado seguros de quiénes son, mientras que otros lo están muy poco, dos condiciones que en modo alguno se hayan desconectadas. De hecho, la cultura posmoderna se caracteriza por incluir tanto la política de identidad como el culto al sujeto descentrado. Sin duda, existen otras formas de política de identidad, desde los valores familiares y el sionismo hasta el comunitarismo y el Islam, políticas de identidad para las que el posmodernismo puede encarnar al mismísimo diablo. Pero, incluso en estos casos, hay que tener presentes algunas afinidades. La cultura posmoderna y la cultura de identidad, las dos, tienden a integrar lo cultural con lo político. También sospechan por igual de las pretensiones universalistas de la cultura elevada. El posmodernismo no es universalista, sino cosmopolita, que es algo bastante diferente. El espacio global del posmodernismo es híbrido, mientras que el espacio del universalismo es unitario. Lo universal es compatible con lo nacional –la cultura universal, por ejemplo, se ve a sí misma como una galería de las obras más excelsas de las culturas nacionales–,

mientras que la cultura cosmopolita traspasa las fronteras nacionales tan eficazmente como lo hacen el capital y las compañías multinacionales.

Para ambas, para la cultura posmoderna y para la cultura de la identidad, se trata de algo más que de obras de arte: «estilos de vida», en el caso del posmodernismo; formas de vida, en el caso de la cultura como identidad. Con el mundo poscolonial también surgen otras conexiones. El relativismo cultural, urdido en el Occidente posmoderno y reflejo de su propia crisis de identidad, se puede exportar a naciones poscoloniales donde respalde las formas más dogmáticas de separatismo y de supremacía. Como Meera Nanda señala, la doctrina posmoderna de que la verdad depende de la cultura, acaba «proporcionando bases teóricas y un aire de progresismo a movimientos antimodernizadores, tribales y tradicionalistas en temas religiosos y culturales, cada día más extendidos en buena parte de lo que se viene a llamar Tercer Mundo».[14] Algo que en París puede parecer la última palabra en radicalismo epistemológico, puede acabar justificando la autocracia en otro lugar. Así que, a través de una curiosa inversión, el relativismo cultural acaba respaldando las expresiones más virulentas del absolutismo cultural. Con su visión condescendiente de que todos los mundos culturales son igual de buenos, proporciona un argumento con el que cualquiera de ellos se puede absolutizar. De hecho, semejante incongruencia también se puede observar en Irlanda del Norte, donde los unionistas del Ulster más astutos han aprendido a hablar el lenguaje del multiculturalismo.

Una razón por la que el posmodernismo parece persuasivo es que promete eliminar las propiedades más desagradables de la Cultura y de la cultura, pero preservando al mismo tiempo

---

14. Nanda, Meera, «Against Social De(con)struction of Science: Cautonary Tales from the Third World», en Meiksins, Ellen y Bellamy Foster, John (comps.), *In Defense of History*, Nueva York, 1997, pág. 75.

sus cualidades más atractivas. El posmodernismo comparte el cosmopolitismo de la cultura elevada, pero rechaza su elitismo; abraza el populismo de la cultura como forma de vida, pero no soporta su nostalgia organicista. Como la cultura elevada, el posmodernismo congenia con lo estético, aunque más como estilo y deleite que como un producto canónico, pero también es un tipo de «cultura antropológica» que incluye clubes, casas de moda, arquitectura y centros comerciales, textos y vídeos. Igual que la cultura como forma de vida, celebra lo particular, aunque una particularidad provisional en vez de enraizada, una particularidad híbrida, no una particularidad completa. Sin embargo, como el posmodernismo reafirma lo exotérico y vernáculo en cualquier parte del globo donde pueda encontrarlo, combina su particularismo con una indiferencia arrogante hacia el hogar. Su simpatía exotérica brota de un escepticismo hacia las jerarquías y no, al modo de la cultura como solidaridad, de un compromiso con los desposeídos. Su igualitarismo es, al mismo tiempo, un producto del bienestar y una resistencia a él.

Otro tanto se podría decir de la diferencia entre cosmopolitismo e internacionalismo. El universalismo es algo propio de la cultura elevada, el cosmopolitismo de la cultura del capitalismo global, mientras que el internacionalismo es una forma de resistencia política a ese mundo. El lema socialista «Trabajadores del mundo, ¡uníos!» aúna el internacionalismo y la solidaridad, dos doctrinas que cada vez están más separadas. En la actualidad, el internacionalismo es un rasgo del propio sistema capitalista, mientras que las solidaridades que se oponen a ese sistema son, en su mayor parte, locales. Ahora, es el emigrante desarraigado del poscolonialismo el que carece de patria; en otros tiempos, lo fue el movimiento obrero internacional. Fue la *Kultur,* esa ideología cultural que alcanzó su nivel más bajo durante el Tercer Reich, la que tachó a ese internacionalismo de decadente: judaísmo, desarraigo, conspiración. Pero aunque el movimiento de clase obrera no reconociera como suya ninguna tierra natal,

inevitablemente siempre tenía lugar dentro de alguna; y eso le permitió adquirir una concepción bastante diferente de la relación entre lo particular y lo universal. El fin último era una comunidad universal; y, el internacionalismo, el medio para alcanzarlo. Pero como los trabajadores siempre están atados a un lugar, a diferencia de la movilidad perpetua de la que disfruta el capital, esos medios y fines sólo se podían alcanzar a través de lo local y específico.

En resumen: el movimiento socialista combinó lo particular y lo universal como ya lo había intentado el Estado-nación, pero de una forma que permitiera deshacerse de ese Estado. Para el pensamiento socialista, el capitalismo, o sea, el primer modo de producción verdaderamente global, ha sentado algunas de las condiciones para un tipo de universalidad más positivo. Pero, al menos para Marx, esa universalidad tiene que lograrse al nivel de la especificidad individual. El comunismo tenía que ser una relación entre los individuos libres y plenamente desarrollados que había engendrado la sociedad burguesa liberal, y no una regresión nostálgica a la época preburguesa. La universalidad sólo puede construirse en y a través de una particularidad sensible, a diferencia de esa «mala» universalidad ilustrada que intentó prescindir de ella. El posmodernismo es un particularismo universalizado, la visión del socialismo un universalismo particularizado. El universalismo ha cumplido su trabajo colocando juntas a una multitud de culturas diferentes y borrando, con indiferencia, todas las distinciones entre ellas. Lo que para el capitalismo era un hecho, para el socialismo se convirtió en un valor. Marx es reacio a *abstraer* la universalidad de la diferencia, igual que lo es a divorciar al ciudadano abstracto del individuo concreto, o también, a abstraer el valor de cambio de la cualidad tangible del valor de uso.

El internacionalismo socialista ya no tiene una presencia significativa. Pero ésa es una de las razones por las que la cultura está en un brete, atrapada entre un universalismo fallido, por un

lado, y un particularismo desacreditado, por el otro. Para el pensamiento socialista, la universalidad es inherente a lo local, no una alternativa a ello. Aquello por lo que se lucha en Bradford es importante para los que luchan en Bangkok, aunque las dos luchas discurran de forma diferente. La cultura, como valor universal, y la cultura, como una forma determinada de vida, no son necesariamente antagonistas. Sin embargo, esto lo suelen olvidar quienes excusan la falta de liberalismo de los oprimidos atribuyéndola a sus circunstancias políticas. Hay, desde luego, algunas razones para excusarlos, pero existe un montón de oprimidos, y especialmente muchos trabajadores y trabajadoras socialistas que, gracias a sus creencias (y no a pesar de ellas), han tenido una mentalidad global y no una mentalidad de gueto. Esas creencias son las que les han empujado a simpatizar con gente de muy diferentes credos y culturas, a diferencia de las creencias de otros desposeídos para los que esos hombres y esas mujeres son unos infieles a los que hay que exterminar. Así pues, a los liberales occidentales que defienden esta intolerancia atribuyéndola a las circunstancias sólo se les puede calificar de paternalistas e ignorantes de las tradiciones socialistas.

En cualquier caso, no se trata de elegir entre ser ciudadano del mundo, o ser miembro de tu propia vecindad. Todos somos ambas cosas en diferentes situaciones y en relación a diferentes fines. A este respecto, la cultura como civilidad, y la cultura como identidad son igual de dogmáticas, una al aceptar solamente la visión sinóptica, la otra al aceptar, exclusivamente, una *prise de position.* Por supuesto, cada una de estas visiones es una inversión de la otra. La verdad es que vivimos en mundos cada vez más divididos y separados, y aún tenemos que habituarnos a ese hecho. La sociedad no tiene una extensión «dada», ya sea las calles del barrio de los comunitaristas, la tierra natal de los regionalistas, el espacio planetario de las compañías multinacionales o la solidaridad internacional del socialismo. Todos esos espacios son flexibles y están interco-

nectados, y hoy día prácticamente todo el mundo mantiene relaciones con varios de esos mundos simultáneamente. Como dijo Raymond Williams, necesitamos «explorar nuevas formas de sociedades *variables*, en las que se definen diferentes tamaños de sociedad, dentro de toda la gama de finalidades sociales, para diferentes tipos de cuestiones y decisiones».[15] Esta afirmación no es extraña en alguien que se describió a sí mismo como un «europeo galés» y que nunca se cansó de recordar que, para cualquier política que realmente importara, el Estado-nación resultaba, a la vez, demasiado trascendente y demasiado insignificante.

Existe, pues, una hibridación geopolítica y una hibridación cultural o étnica, y para entender ambas debemos ir más allá de la Cultura y de la cultura. Las culturas pueden ser claustrofóbicas, quizás porque su miembros carecen de los instrumentos para participar en asociaciones políticas más amplias. La intensidad de nuestros lazos locales procede, hasta cierto punto, de un tipo de alineación más extendida, pero es una combinación de lazos vividos, algunos locales, otros no, que la mayoría de nosotros necesitamos superar. El modo en que decidimos «vivir» nuestras relaciones con un orden supranacional como la Unión Europea es un asunto político, más que cultural, al menos por el momento; pero esta relación se solapa con alianzas de carácter local y cultural, y con compromisos éticos que son verdaderamente universales. No hace falta suponer que cada uno de esos órdenes tenga que encajar cómodamente con los otros; o que siempre tengan que estar clasificados según un orden particular. Francis Mulherm nos recuerda que entre la «identidad», la «comunidad» y lo «universal» no existe una simple oposición, no sólo porque la identidad es una necesidad de

15. Williams, Raymond, *Towards 2000,* London, 1983, pág. 198 (trad. cast.: *Hacia el 2000,* Barcelona, Crítica, 1984, pág. 229).

la existencia humana universal, sino porque todos y todas somos un agregado de identidades.

Las comunidades, dice Mulhern, «no son *lugares*, sino *prácticas* de identificación colectiva cuyo orden variable define la cultura de cualquier formación social real».[16] En esa medida, pueden ser tanto universales como locales. Limitar la noción de comunidad a lo local es convertirla en un fetiche. Se puede hablar de «comunidades abstractas», o ver la nación como una «comunidad de extraños conocidos».[17] Dependiendo del contexto, las relaciones entre la cultura y la política pueden ser igual de variables. Ni la política siempre está por encima de la cultura, como cree la mentalidad ilustrada, ni es suficiente invertir ese orden de prioridades, como supone buena parte del pensamiento culturalista. Se debería abandonar, dicho sin rodeos, todo ese sueño de identidad entre lo racional y lo afectivo, lo cívico y lo cultural, que el guión de «Estado-nación» ha tratado de mantener. De hecho, el nacionalismo, que en un momento dado ayudó a forjar ese guión, ahora podría ayudar a eliminarlo mediante una transferencia democrática de poder a una comunidad internacional más amplia.

Hay, sin embargo, otras formas en las que la política radical desafía tanto al universalismo fallido de la Cultura como al particularismo sospechoso de la cultura. Lo hace, por ejemplo, cuando rechaza ver la totalidad y la toma de partido como simples opuestos. Para la Cultura, la totalidad es el punto de vista desinteresado de aquellos que con un espíritu a lo Arnold contemplan la vida tranquilamente y de forma global. La única perspectiva válida, pues, es una perspectiva desde ningún lugar en particular. Las visiones desde un lugar particular, como las

---

16. Mulhern, Francis, «Towards 2000, Or News from You-Know-Where», en Eagleton, Terry (comp.), *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Oxford, 1989, pág. 86.

17. James, Paul, *Nation Formation*, Londres, 1996, cap. 1.

que tienen las culturas concretas, son inevitablemente parciales y deformadas. Los radicales, por el contrario, no admiten que haya que elegir entre intereses parciales e imparcialidad global, pues las mujeres, las minorías étnicas y el movimiento de clase obrera entienden que la realización de unas metas que atañen a sus propios intereses abre la posibilidad de una emancipación de tipo más general. A través de su propia toma de partido, pues, los grupos sociales particulares pueden ser portadores de unos intereses comunes. La sociedad ha de totalizarse no desde un punto privilegiado que esté por encima de ella, sino desde un punto subordinado dentro de ella. La lógica de una situación entera sólo la pueden descifrar aquellos y aquellas que la ven desde un ángulo concreto, pues ese conocimiento les resulta imprescindible para su emancipación. Como se dice comúnmente, «están en condiciones de saberlo», una forma de expresarse para la cual el hecho de encontrarse en una situación particular no está necesariamente reñido con la verdad.[18]

Hablando globalmente, no da la impresión de que Occidente esté muy bien situado para ganar las guerras culturales. Al menos en esto se podría estar de acuerdo, si no fuera por el hecho de que la cultura como civilidad posee detrás de ella una enorme fuerza armada. La cultura elevada está demasiado enrarecida para poder funcionar como una fuerza política eficaz, mientras que la mayor parte de la cultura posmoderna se encuentra demasiado quebrada, desarraigada y despolitizada. Occidente tampoco parece andar bien cuando se le compara con un Islam para el que la cultura es algo históricamente enraizado y necesariamente político. También es una forma de vida por la que un número considerable de gente está dispuesta a morir, algo que, quizás, no sea una política muy sabia, pero que

---

18. La expresión común en ingles es «to be in a position to know», expresión en la que –dice Eagleton– «the positionality» no es enemiga de la verdad. (*N. del t.*)

es más de lo que se puede decir de Mozart o Madonna. Las maravillas de las comunicaciones vía satélite no están preparadas contra las Sagradas Escrituras. Es más, cuanto más bidimensional es la cultura posmoderna que se exporta al mundo poscolonial, más virulenta es la fuerza con la que allí se avivan, por reacción, las llamas del particularismo cultural.

El posmodernismo, al menos en sus aspectos más teóricos, puede ser una buena forma de que Occidente desinfle su propia y arrogante identidad. Pero cuando aterriza en el mundo poscolonial bajo la forma de consumismo deslumbrante, puede hacer que las identidades y comunidades tradicionales atraviesen un tipo de crisis mucho menos creativa. Estas crisis tienen que ver más con el desahucio, la emigración y el desempleo que con la *jouissance*, y pueden acabar alimentando un tipo de fundamentalismo que, se supone, es la última cosa que desearía promover un posmodernismo con amplitud de miras. Otro tanto ocurre en enclaves fundamentalistas dentro del propio mundo occidental. A través de una curiosa dialéctica, pues, el fundamentalismo y el antifundamentalismo no consisten en esos dos polos opuestos que en principio parecerían. El antifundamentalismo puede acabar, involuntariamente, al servicio del fundamentalismo. El triunfo final del capitalismo, contemplar como su propia cultura penetra en los rincones más recónditos del globo, podría representar, después de todo, un extraordinario peligro para él.

El conflicto entre la cultura elevada, la cultura como identidad y la cultura posmoderna no consiste, pues, en el enfrentamiento entre el cosmopolitismo y lo local, puesto que cada una de ellas combina estas dos cosas a su manera. La cultura elevada es cosmopolita, pero también se apoya en la nación; las culturas de identidad pueden ser locales, pero también pueden ser tan internacionales como el feminismo o el Islam. Y la cultura posmoderna, según hemos visto, es una especie de particularismo universalizado. La disputa entre esos tres tipos de cultura tam-

poco consiste en una batalla entre lo «elevado» y lo «bajo», puesto que, primero, lo que se suele llamar cultura elevada cada día traspasa más esa división; y segundo, la cultura de la identidad posee obras sagradas e iconos populares, las dos cosas. De la misma forma, el posmodernismo combina lo exotérico y lo esotérico, lo corriente y lo vanguardista. La diferencia entre esas formaciones tampoco tiene que ver con la distribución geográfica. Te puedes encontrar cultura elevada en Asia o en Norteamérica, sea local o cosmopolita, en las universidades o entre la *intelligentsia*. En estos mismos lugares puedes encontrar, a su vez, posmodernismo, pero también en las discotecas y en los centros comerciales, mientras que la cultura de la identidad aflora entre subculturas, partidos políticos populistas y quizás entre los desposeídos.

Aun así, el conflicto político entre la Cultura y la cultura se está volviendo un conflicto geopolítico. Los enfrentamientos más importantes entre la cultura elevada y la popular no tienen lugar entre Stravinsky y los culebrones, sino entre la civilidad Occidental y todo aquello con lo que choca en otros lugares. A lo que se enfrenta en esos otros lugares es cultura, pero cultura como un condensado de nacionalismo, tradición, religión, carácter étnico y sentimientos populares que, a ojos de Occidente, no son un verdadero desarrollo cultural, sino su auténtico contrario. Esos dos enemigos también pueden hallarse de puertas para adentro. Los que creen que la cultura es lo contrario a la militancia se enfrentan contra aquellos para quienes cultura y militancia son inseparables. Al tratar sin contemplaciones a las comunidades locales y los sentimientos tradicionales, la sociedad occidental deja a su paso una cultura de ardiente *ressentiment*. Cuanto mayor es el desprecio que el falso universalismo siente hacia las identidades específicas, mayor es la inflexibilidad con que éstas se afirman. Cada posición, pues, arrincona constantemente a la otra. Como la Cultura reduce al revolucionario de William Blake a la categoría de una manifes-

tación humana atemporal, a la cultura como identidad le es más fácil condenarlo como un Varón Blanco Muerto, privándose de ese modo de una fuente política valiosa.

En todo esto, es difícil entender qué es «moderno» y qué no. La «globalización» es el *dernier cri*, pero también podría verse como la última fase de un modo de producción que se ha alargado mucho más tiempo del debido. Occidente es moderno, pero la religión y la cultura elevada que requiere para legitimarse son tradicionales. De hecho, extrae su código moral de una sociedad «tercermundista», la Palestina del primer siglo. Algunas formas de política de la identidad –el feminismo, por ejemplo– son producto de la modernidad, mientras que otras (el comunitarismo, el fundamentalismo islámico) son un último intento de resistencia contra ella. Hasta el posmodernismo, que para algunos de sus acólitos no sólo es la última novedad, sino aquella tras la cual ya no vendrán más, se podría entender como la cultura hastiada de un postrero mundo burgués. Aunque bien visto, también se podría entender como un credo muy tradicional. Hasta cierto punto, sólo es la última ofensiva de las posiciones nominalistas que en la Edad Media emprendieron la guerra contra los realistas ontológicos. Frank Farrell tiene razón cuando dice que el origen del modernismo y del posmodernismo se remonta a la Baja Edad Media.[19] Los teólogos medievales se dividieron entre aquellos para los que el mundo era algo indeterminado e insustancial, y aquellos para los que era algo determinado y sustancial. Y, como se sabe, lo que estaba en juego era la libertad de Dios. Si el mundo tuviera sentido por sí mismo, entonces la libertad de Dios para hacer lo que quisiera con ese mundo y, en consecuencia, su omnipotencia, se verían seriamente limitadas. Pero si la realidad fuera arbitra-

---

19. Farrell, Frank, *Subjectivity, Realism and Posmodernism*, Cambridge, 1996.

ria y carente de definición, entonces no ejercería resistencia alguna a la voluntad divina y la libertad divina estaría asegurada. O Dios actúa teniendo en cuenta las propiedades intrínsecas de su mundo, o ese mundo no tiene sino aquellas propiedades de las que Dios le dota gratuitamente. Otra versión del viejo y conocido problema moral de si Dios desea algo porque eso es bueno, o si eso es bueno porque Dios lo desea. La tradición católica, por lo general, adopta la primera postura, la «realista»; mientras que la segunda, la «constructivista», cae del lado del protestantismo.

El sujeto moderno, protestante e individualista, pues, se convierte en una especie de deidad sucedánea que otorga un sentido arbitrario a un mundo carente de significados «sustantivos» y propiedades sensibles. El racionalismo sólo encuentra en el mundo un tipo de determinación insustancial, conceptual y matemática que despoja al mundo de su riqueza material, pero que lo deja como una materia prima apta para la productividad incesante del sujeto. El sujeto pasa a ser la única fuente de sentido y valor y su libertad absoluta, cuasi divina, no tolera restricción alguna. Los únicos límites que le son impuestos son los de los objetos determinados que crea, objetos que siempre se pueden escapar de su control soberano y volver a instigarle. Pero aún así, este problema se puede descartar, como en la desmedida doctrina de Fichte, probablemente la última fantasía burguesa en la que el sujeto se impone sus propios límites simplemente para alcanzar su libertad a través de una acción triunfante por medio de la cual los trasciende. Así, toda determinación se convierte en una autodeterminación. Sólo es real lo que yo mismo he creado con mi acción, o lo que puedo autentificar personalmente. Para este enérgico humanismo protestante, el mundo no tiene sentido por sí mismo, sino que es un lugar oscuro, terrible e inhóspito donde nunca nos podemos sentir acogidos. Por eso, es una filosofía esencialmente trágica, contraria a un sentimiento de amparo cósmico, y a esa convicción de

que todo acabará saliendo bien que constituye la esencia misma de la comedia.

Hemos visto que, a través de Arnold y de otros, la Cultura se convierte en una especie de sustituto de la religión. Sin embargo, lo que es más sorprendente es que ocurra lo mismo con la cultura secularizada de la vida moderna y posmoderna. Si realmente la posmodernidad es una forma tardía de protestantismo, entonces está en línea con la modernidad, y no reñida con ella. Desde luego, en lo que estas dos culturas divergen es en las actitudes tan distintas que adoptan ante el tema de la emancipación. Para los posmodernistas, la idea de emancipación pertenece a una modernidad desacreditada, con sus grandes Historias de progreso. La posmodernidad, pues, pretende situarse por delante de la modernidad, aunque en muchos sentidos realmente va por detrás de ella, pues la modernidad todavía es una aspiración básica de muchas naciones del mundo cuyo proyecto de modernización ha sido socavado por el colonialismo, o sea, entorpecido por el propio proyecto modernizador de Occidente. El hecho de que esas naciones no siempre puedan permitirse ser posmodernas, se debe, en buena parte, a que Occidente sí puede permitírselo. En el siglo XX, gran parte, si no la totalidad, del proyecto de la modernidad ha traspasado las fronteras de Occidente y ha llegado hasta pueblos que reclaman su independencia del dominio colonial.

Buena parte de la teoría poscolonial –ese sector de la teoría que actúa, por así decir, como el Departamento de Estado o el Ministerio de Exteriores del posmodernismo occidental, y que se ocupa de las relaciones con el extranjero– está convencida de que el momento heroico de la modernidad resulta obsoleto, tanto en el mundo poscolonial como en el poscolonialista. Ésta es la razón, pues, por la que ahora hablamos de hibridación, etnicidad y pluralidad, en vez de libertad, justicia y emancipación. Pero esto coloca a la par las historias del mundo colonialista y del mundo colonial, confundiendo peligrosamente las

cosas. Lo cierto es que para las naciones poscoloniales cuyos destinos todavía dependen de las vicisitudes del capital occidental, el proyecto de emancipación sigue siendo tan importante como siempre, por mucho que hayan podido cambiar las formas políticas y económicas de sus transacciones. Y así, al convencerse de que ha dejado ese proyecto a su espalda, Occidente desempeña una papel destacado en la obstrucción de ese proyecto cuando se trata de otras sociedades. Confinar la modernidad al pasado, pues, es contribuir a obstaculizar el futuro. El hecho de que, a través de esta curiosa inflexión temporal, algunos tengan que desgañitarse para ponerse al nivel de la modernidad se debe, en buena parte, a que precisamente los que ya disfrutan de ella se consideran, irónicamente, fuera de ella.

El capitalismo no está tan al día como aparenta, en absoluto; pero tampoco algunas formas de identidad cultural son tan arcaicas como parecen. Hoy día nos estamos acostumbrando al hecho de que multitud de tradiciones con un aire venerable han surgido, sospechosamente, de un día para otro, mientras que un buen número de ideas que parecen haber surgido con Habermas se retrotraen hasta Heráclito. Es cierto que el nacionalismo, quizás la más tenaz de todas las culturas de la identidad, suele ser *atávico*, pero eso es un asunto diferente. Atavismo aparte, el nacionalismo es una invención profundamente moderna, bastante más reciente que Shakespeare, aunque Shakespeare pertenece al repertorio cultural de un Occidente «moderno» y el nacionalismo, por lo general, pertenece al léxico de un mundo «atrasado». El sujeto colectivo del nacionalismo se puede ver como una vuelta a la tribu, pero también como algo que prefigura un mundo postindividualista. El nacionalismo vuelve su mirada hacia un pasado (generalmente ficticio), pero en gran parte lo hace para lograr avanzar hacia un futuro imaginado. En nuestro tiempo, esta inflexión temporal tan particular que reinventa el pasado, para así suscitar una exigencia de futuro, ha sido responsable de algunos audaces experimentos de democra-

cia popular, pero también de una espantosa cantidad de fanatismo y carnicerías. La política de la identidad es una de las categorías políticas más amorfas que pueden existir, rayando en lo inútil, pues abarca tanto a quienes quieren liberarse de los patriarcas tribales como a quienes quieren exterminarlos. Sin duda, este tipo de política difícilmente puede acometerla un posmodernismo que anda ocupado liquidando el pasado y el futuro en nombre de un presente eterno. Ni tampoco puede ser abordada apropiadamente por una Cultura que se considera sempiterna en un sentido muy diferente del término. La Cultura no puede salvarnos porque nunca se considera realmente histórica y, por tanto, no se siente con derecho a intervenir en los asuntos sublunares.

La cultura promete medrar en las décadas venideras, pero esto, que en principio habría sonado a gloria a Matthew Arnold, ya no es algo inequívocamente deseable. La cultura de nuestro tiempo se ha convertido en un *medium* de afirmación, pero también ha revelado nuevas formas de dominación. En realidad, deberíamos tener presente que, en última instancia, las guerras culturales tienen cuatro frentes y no tres. También existe una cultura de la oposición que ha rendido logros importantes durante el siglo xx. La cultura de oposición no es necesariamente una categoría por sí misma; por el contrario, pueden producirla la cultura elevada, la posmoderna o la de identidad, o distintas permutaciones de las tres. Durante el siglo xx hemos asistido a varios rebrotes memorables de esta cultura de oposición, en la vanguardia rusa, en Weimar y en la contracultura de los 60, pero siempre ha fracasado, pues las fuerzas políticas que la respaldaban también han sido derrotadas. Hemos aprendido lo suficiente de esta experiencia como para saber que el éxito o el fracaso de una cultura radical dependerá finalmente de un único y solo hecho, a saber: la suerte que corra una movilización política de más amplio calado.

CAPÍTULO 4

Cultura y naturaleza

Desde luego, es posible seccionarse una mano y no sentir dolor. Hay gente que, al quedar atrapada en una maquinaria, se ha amputado una mano sin sentir dolor, como si la necesidad de liberarse les volviera indiferentes. También se sabe de disidentes políticos que, cuando se les ha quemado vivos, no han sentido nada, quizás porque la intensidad de su pasión les evitó el dolor. Un crío puede echarse a llorar cuando se le pega una ligera bofetada por haber hecho alguna trastada, pero puede partirse de risa cuando, en el transcurso de un juego, se le da un trastazo mucho más fuerte. Con todo, si le arreas verdaderamente fuerte, lo más seguro es que se eche a llorar, por mucho que estés de broma. Las intenciones pueden modular las respuestas físicas, pero también están limitadas por ellas. Las glándulas suprarrenales de los pobres son, a menudo, mayores que las de los ricos, puesto que los pobres sufren más estrés, pero la pobreza no es capaz de crear glándulas suprarrenales allí donde no las hay. Así funciona, pues, la dialéctica entre naturaleza y cultura.

Puede que la gente que se prende fuego a sí misma no sienta dolor, pero si arden lo suficiente, perecen. A este respecto, la naturaleza es la que se alza con la victoria final, y no la cultura; victoria habitualmente conocida como muerte. Hablando culturalmente, la muerte se interpreta casi de infinitas formas: como un martirio, como un sacrificio ritual, como una bendita exoneración de la agonía, como la dicha de liberar del sufrimiento a tu familia, como un final biológico natural, como

unión con el cosmos, como símbolo de futilidad extrema, y como otras muchas cosas. Pero, por muchos sentidos que le demos, el caso es que morimos. La muerte es el límite del discurso, no un producto de él. Es parte de la naturaleza, una naturaleza que, en palabras de Kate Soper, consiste en «todas aquellas estructuras y procesos que son independientes de la actividad humana (en el sentido de que no son un producto humano) y cuyas energías y poderes causales constituyen las condiciones necesarias de toda práctica humana».[1] La negación arrogante de este hecho, negación a la que, quizás, se podría bautizar como «síndrome de California», suele proceder de una tecnocracia triunfalista que cree poder vencer a todo excepto a la mortalidad. De ahí, sin duda, toda esa obsesión de la clase media estadounidense por el cuerpo, una obsesión que aflora en la mayoría de sus preocupaciones de moda: cáncer, adelgazamiento, tabaco, deporte, higiene, salud, atracos, sexualidad, abuso infantil. Actualmente, los estudios literarios que no contienen la palabra «cuerpo» en su título no son bien vistos por las casas editoriales de Estados Unidos, quizás porque una sociedad tan pragmatista finalmente sólo es capaz de creer en términos de lo que puede tocar y agarrar.

Sin embargo, la inmediatez del cuerpo, el hecho de adelgazarlo, perforarlo, rellenarlo de silicona o tatuarlo como te dé la gana también es un escándalo para el sueño estadounidense de autocreación. Desde luego, toda esa obsesión posmoderna de que el cuerpo es un constructo cultural, como arcilla en manos de un intérprete imaginativo o carne modelada por las manos de una masajista, oculta algo de ese estilo. En los círculos más y más entusiastas de lo orgánico, la palabra «natural» suscita un curioso rechazo. El filósofo estadounidense Richard Rorty dice que «la lección principal que nos dictan tanto la historia como

1. Soper, Kate, *What Is Nature?* Oxford, 1995, págs. 132-133.

la antropología es nuestra extraordinaria maleabilidad. Ahora empezamos a pensar en nosotros mismos como el animal dúctil, proteico, que se da su propia forma, y no como el animal racional o el animal cruel».[2] Uno se pregunta si el sujeto de esta frase incluye a todos aquellos y aquellas que quedan fuera de esos Estados Unidos que se dan forma a sí mismos, todos aquellos y aquellas cuya historia ha sido más notoria por su *falta* de flexibilidad, o sea, todos aquellos y aquellas cuya existencia se ha reducido a poco más que lucha biológica de necesidad, escasez y opresión política a la que, en buena parte, ha contribuido el voluble y plástico Occidente. Desde luego, ésa ha sido la experiencia típica de la inmensa mayoría de los seres humanos a través de la historia, y aún hoy lo sigue siendo. La crónica humana se ha caracterizado más por una monótona reiteración que por una recreación vertiginosa, por mucho que las cosas parezcan diferentes desde la Universidad de Virginia.[3] La repetición y la atrofia mental han sido tan esenciales a esta historia como las reinvenciones proteicas de la industria de moda de Estados Unidos.

No hay que sorprenderse de que el fetichismo estadounidense del cuerpo sea una curiosa mezcla de hedonismo y puritanismo, puesto que el hedonismo encarna perfectamente la denostada idea que el puritano tiene del goce. Es posible toparse en la entrada de los supermercados de Estados Unidos con un letrerito que diga: «Prohibido fumar a menos de veinticinco metros de este establecimiento», o encontrar zonas muy preocupadas por la dieta donde el rellenito de Santa Claus ya no goza de popularidad. El terror de la clase media de Estados

2. Rorty, Richard, «Human Rights, Rationality, and Sentimentality», en *op. cit.* (véase la nota 20 del capítulo 2), pág. 72 (trad. cast. cit.: pág. 233). En este ensayo, Rorty parece asumir que la única base para la noción de naturaleza humana universal es la idea de racionalidad, lo cual es más que discutible.

3. Universidad de Richard Rorty durante bastantes años. *(N. del t)*

Unidos al tabaco es, en un sentido, bastante razonable, dado que fumar puede ser letal. Pero el humo también representa un poder impalpable a través del cual un cuerpo extraño logra invadir y contamina a otro, justamente en una sociedad que valora su espacio somático y que, a diferencia de Beijing, dispone sobradamente de él. Un estadounidense te susurrará un «perdóneme» siempre que se te acerque a menos de cinco metros. El pavor patológico que los estadounidenses sienten hacia el tabaco encarna, al mismo tiempo, un miedo al extraterrestre y un miedo al cáncer de pulmón. El tabaco y el cáncer, igual que el bicho repugnante de *Alien*, son entes horribles y extraños que, de algún modo, consiguen introducirse hasta la médula de la persona. Igual ocurre con la comida y la bebida, a las que la clase media estadounidense de hoy en día también mira con temor y temblor. De hecho, descubrir los vestigios de sustancias nocivas que se han colado dentro de cada cual se ha convertido en una verdadera neurosis nacional. Dormir significa que el cuerpo caerá atrapado por fuerzas extrañas, fuera de control, una de las razones, quizás, por la que los estadounidenses parecen incapaces de quedarse en la cama (aunque, sin duda, el móvil económico es otro). Recientemente, Hillary Clinton tuvo un desayuno *nocturno* con sus consejeros.

Quizás sea por esto por lo que los estudios culturales en Estados Unidos están tan fascinados por lo carnavalesco, o sea, por un cuerpo incontrolado y promiscuo que representa, justamente, todo aquello que el encorsetado cuerpo puritano no es. Y si el cuerpo necesita purgarse de sus impurezas, otro tanto le ocurre al lenguaje, a través de todo ese fetichismo del discurso que se conoce como corrección política. Hace poco, en Standish, Michigan, un hombre se cayó a un río y casi se ahogó, pero al ser rescatado fue arrestado por decir tacos delante de mujeres y niños, una falta que implica una pena máxima de nueve días en la cárcel. Todo ese lenguaje plano, comedido y torpe que favorecen los cursos de escritura creativa en Estados Unidos

refleja una profunda aversión puritana hacia el estilo, algo que se identifica directamente con una simple inutilidad. Fueron las equivocaciones del ex presidente Bill Clinton, así como su debilidad por el sexo oral, lo que, a ojos de unos republicanos que no se muerden la lengua, le valió el calificativo de pelele. Quizás esto también justifique algo del éxito que ha tenido la ambigüedad postestructuralista en Estados Unidos, como reacción a una sociedad en la que hablar sin rodeos casi es un signo de santidad. No hay ningún suceso histórico solemne de Estados Unidos que pueda considerarse completo si no incluye alguna metáfora casera sacada del béisbol. La sospecha de que la forma es pura falsedad, sospecha transmitida desde los primeros tiempos de la sociedad burguesa, hoy día se extiende en una nación que, haciéndose esclava del simulacro, hace caso omiso del estilo. En el discurso estadounidense, apenas hay punto intermedio entre lo formal y lo popular, entre la jerga barroca de la academia y la ordinariez y chabacanería del lenguaje común. Según una distinción de Henry James, Europa es *hermosa*, toda ella estilo, gracia y carácter, mientras que los Estados Unidos son *buenos*, y por tanto deberán pagar un desagradable precio por toda esa virtud.

Desde luego, este ambiente también influye en un discurso público que, allí, en Estados Unidos, sigue siendo profundamente victoriano y que rebosa de sosos y honorables sentimientos piadosos del tipo: «Desde 1973, al servicio de la familia americana», «El goce de un crecimiento verdaderamente pleno» (según reza un anuncio de cereales) o «Un ejemplo de honradez e integridad a la americana». En fin, un idioma optimista y superlativo, según corresponde a una sociedad donde el pesimismo y la negatividad se consideran actitudes ideológicamente subversivas. La retórica moralista y sentimental de fases anteriores de la producción capitalista, cargada de un ingenuo entusiasmo y de un infatigable «tú sí que puedes» ha sobrevivido hasta este cínico presente de voraz consumismo. La nación

está en las garras de un voluntarismo implacable que se enfurece contra las limitaciones materiales y que, envuelta en una especie de fantasía idealista a lo Fichte, insiste una y otra vez en que, si realmente lo intentas, puedes vencer cualquiera de esas limitaciones. «Soy más fuerte que un pederasta de 115 kilos», dice en broma un niñito en un cartel de la calle. «Odio oír un "No se puede"», protesta un ejecutivo en los negocios. No parece, desde luego, una sociedad muy condescendiente con el error o el sufrimiento. «Espero que nadie esté enfermo aquí», decía a voces un artista que visitaba un hospital, como si la enfermedad fuera algo «antiamericano», mientras que la televisión infantil es una continua orgía de bonitas caras, sonrisas de par en par, un medio excesivamente didáctico que fomenta una visión del mundo de una alegría sin fin. Suele darse por normal que cada cual suelte alabanzas sobre sus propios hijos, lo cual, reconózcase, es de bastante mal gusto. Los políticos de Estados Unidos siguen usando el elevado lenguaje de la divinidad para justificar sus turbios asuntos, hasta extremos que a los franceses les hacen troncharse de risa y a los ingleses les dejan de piedra. Para ser reales, las emociones se deben teatralizar. En una cultura nada acostumbrada a las reticencias y las indirectas, todo lo que se siente ha de exteriorizarse inmediatamente. Y mientras que la retórica pública se hincha más y más, el lenguaje privado acaba rebajándose casi al nivel del silencio. Una frase como «rechazó mi proposición y aunque seguí insistiéndole se mantuvo firme» puede sonar así en el inglés de la juventud estadounidense: «Le entré bien, pero va el colega y me dice que "buah" y yo venga, "Tírate el rollo", pero nada, pasó ampliamente...»[4].

Si el determinismo europeo surge de un agobio producido

---

4. Traduzco, como puedo, el delicioso: «Like he was all "uh-uh" and I was like kinda "hey!" but he was like "no way" or whatever». *(N. del t.)*

por la historia, el voluntarismo de Estados Unidos emana del ahogo que produce la falta de historia. Porque, claro, uno se puede reinventar a sí mismo cuando le dé la gana, toda una gozosa fantasía que Richard Rorty ha elevado a la categoría de filosofía. En las vistas de impugnación al presidente Clinton, celebradas en el Senado, el juez supremo vestía una toga negra reglamentaria a la que había añadido algunas cintitas doradas, inspirado, parece ser, por una reciente representación del *Iolanthe* de Gilbert y Sullivan. Los mormones que en Estados Unidos luchan por reconciliar la edad del universo con su creencia de que Dios ha creado este mundo hace un par de días proclaman que Dios creó el mundo para que pareciera más antiguo de lo que es. El cosmos, se decía en el lenguaje del comercio de los antiguos, está «amenazado»; pues bien, lo mismo les ocurre a algunas tradiciones de Estados Unidos. De hecho, el mormonismo es, entre otras cosas, una reacción radical al escándalo de que Jesucristo fuera un semita no «americano» y premoderno. Como acabo de decir, Estados Unidos se encuentra relativamente más allá de la determinación histórica, pero también parece estar al margen de otro tema, la geografía, sobre el que manifiesta una notoria incompetencia. Como una las sociedades de miras más provincianas que existen en el mundo, Estados Unidos está aislado entre el Canadá (que se le parece demasiado) y Latinoamérica (cuya diferencia le da miedo), con una idea increíblemente pobre de cómo se les ve desde fuera. Si hay gente de una gordura verdaderamente surrealista que patrulla complacientemente sus calles es, en parte, porque no se les ha pasado por la cabeza que eso no pasa en ningún otro lugar del mundo. Los estadounidenses usan la palabra «América» con mucha más frecuencia que los daneses usan «Dinamarca», o los malayos, «Malasia», algo que sólo ocurre cuando la visión que se tiene de otros países se obtiene, principalmente, a través de la lente de una cámara o desde un bombardero.

Desde luego, el «culturalismo» posmoderno –esa doctrina de que todo lo que tiene que ver con asuntos humanos es una cuestión cultural– resulta mucho más comprensible si se le coloca en su contexto. O dicho directamente: los propios culturalistas deben ser culturalizados y la insistencia posmoderna en *la historización se debe volver en contra de la propia teoría posmoderna*. Para empezar, el culturalismo es una de las teorías contemporáneas más reductivas, comparable al biologicismo, al economicismo, al esencialismo y a cosas parecidas; el culturalismo es un reduccionismo para el que no existe dialéctica entre Naturaleza y cultura, puesto que, para él, la Naturaleza siempre es cultural. Pero, ¿qué quiere decir, por ejemplo, que el sangrar o el Mont Blanc son culturales? Es cierto que los *conceptos* de sangrar y el de Mont Blanc, con toda su carga de implicaciones, son culturales, pero decir eso es proferir una simple tautología, pues, ¿qué otra cosa podría ser un concepto?, ¿quién podría imaginar que no lo es? Como dice el filósofo italiano Sebastiano Timpanaro, «afirmar que, puesto que lo "biológico" siempre se nos presenta mediado por lo "social", lo "biológico" no es nada y lo social es "todo"... es caer en una sofística idealista».[5]

Kate Soper ha mostrado en *What Is Nature?* la incoherencia lógica de la causa culturalista, una lógica que para hacer prevalecer su posición se ve forzada a suponer la existencia de las mismas realidades que niega. Para este «antinaturalismo metafísico», por así decir, la naturaleza, el sexo y el cuerpo son totalmente productos de la convención, en cuyo caso sería difícil saber cómo es posible juzgar que un régimen sexual está más liberado que otro.[6] En cualquier caso, ¿por qué se ha de reducir todo a cultura, y no a otra cosa? ¿Cómo podemos llegar a saber algo tan trascendental? Por medios culturales, se supone, pero entonces, ¿no es eso como afirmar que todo se reduce a reli-

---

5. Timpanaro, Sebastiano, *On Materialism,* Londres, 1972, pág. 8.
6. Soper, Kate, *What Is Nature?* Cap. 4.

gión, y que lo sabemos justamente porque nos lo dice la ley de Dios?

Este tipo de relativismo cultural suscita, además, otros problemas bastante conocidos. La creencia de que todo es culturalmente relativo, ¿es ella misma una creencia relativa a un marco cultural? Si lo es, entonces no hay necesidad de aceptarla como una verdad evangélica; y si no lo es, entonces ella misma invalida su propia pretensión. ¿No aspira ese planteamiento a la validez universal de la que él mismo reniega? A los relativistas culturales no les gusta nada hablar de universales, pero lo cierto es que hablar de esas cosas es un elemento esencial para muchos sistemas de organización, y no sólo de Occidente. Éste es uno de los sentidos en el que lo local y lo universal no son opuestos, pese a lo que crea un posmodernismo supuestamente hostil a las oposiciones binarias. Si el discurso sobre universales funciona provechosamente dentro de esos sistemas locales de organización, si enriquece el lenguaje y hace valer algunas distinciones productivas, ¿por qué censurarlo? El pragmatismo, ese credo que promueven muchos relativistas culturales, no parece que proporcione base alguna para hacer eso. Más bien, si el pragmatismo juzga la verdad de las teorías por lo que se puede sacar de ellas, el relativismo cultural debería resultar una extraña doctrina a la que adherirse, puesto que no parece marcar diferencia práctica alguna. En efecto, como Wittgenstein diría, tapa toda salida y deja todo exactamente como está. En realidad, algunos relativistas culturalistas no son pragmatistas sino partidarios de la verdad como coherencia: una creencia, dicen, es verdadera si resulta coherente con el resto de nuestras creencias. Pero juzgar este particular requiere justamente el tipo de epistemología realista que rechazan quienes conciben la verdad como coherencia. ¿Cómo determinamos exactamente si nuestras creencias encajan entre sí? De cualquier forma, si todas las culturas son relativas, entonces todas son etnocéntricas, y en ese caso, Occidente no está marcado por un estigma especial.

Hay otra doctrina posmoderna muy asentada según la cual lo natural no es más que una insidiosa naturalización de la cultura. Nuevamente, es difícil entender cómo se aplica esto al hecho de sangrar o al Mont Blanc, pero es una idea que se defiende con frecuencia. Parece ser que lo natural, palabra que hoy debe vestirse inmediatamente con unas aparatosas comillas, consiste, sin más, en lo cultural: lo cultural congelado, estancado, detenido, deshistorizado, y transformado en sentido común espontáneo o en una verdad asumida de antemano. Es verdad que buena parte de la cultura es así, pero no toda la cultura se toma a sí misma como algo eterno e inalterable, hecho que puede volverla, si cabe, más recalcitrante desde un punto de vista político. No todos los demócratas liberales de centroizquierda imaginan que su credo se desarrolló vigorosamente en la época de Nabucodonosor. Desde Edmund Burke a Michael Oakeshott, lo que ha funcionado como una de las ideologías dominantes del conservadurismo europeo de los dos últimos siglos ha sido el historicismo, no la estasis metafísica. Algunos prejuicios culturales parecen tan tenaces como la hiedra o el percebe. Sí, es más fácil arrancar malas hierbas que eliminar el sexismo. Transformar una cultura entera sería una tarea descomunal, más laboriosa que encauzar un río o derruir una montaña. En este sentido, al menos, la naturaleza es un material mucho más manejable que la cultura. Sea como sea, la gente no siempre está dispuesta a soportar estoicamente lo que considera natural. El tifus es natural, pero empleamos un montón de energía tratando de eliminarlo.

Resulta curioso que, precisamente en una época en la que la naturaleza resulta un material tan asombrosamente maleable, se conciba en términos tan venerables, casi más propios de Wordsworth: intemporal, ineluctable, indeleble. De hecho, el sentido posmoderno y peyorativo del término «natural» choca con toda esa conciencia ecológico-posmoderna tan obsesionada con la fragilidad de la naturaleza. Muchos fenómenos cultu-

rales se han mostrado mucho más persistentes e inexorables que un bosque tropical. Ya sabemos que, en nuestro tiempo, la teoría dominante sobre la naturaleza es una teoría sobre cambio, lucha y variación sin fin. Son los apologistas profesionales de la cultura, no los exploradores de la naturaleza, los que caricaturizan la naturaleza como si fuera algo inerte e inmóvil; de igual modo, sólo es la gente de humanidades la que sigue conservando una imagen trasnochada de la ciencia como una práctica positivista, desinteresado, reduccionista y cosas de ese estilo, aunque sólo sea por el simple gusto de desacreditarla. Las humanidades siempre han despreciado a las ciencias naturales, sólo que, mientras que esa antipatía antes consistía en tachar a los científicos de catetos impresentables con tapones en los oídos y coderas en sus mangas, hoy día, sin embargo, adopta una forma distinta y funciona como una sospecha hacia el conocimiento trascendente. El único inconveniente de esta actitud anticientífica es que, durante bastante tiempo, la han compartido la mayoría de los filósofos interesantes de la ciencia.

El culturalismo –insisto– es una reacción desmedida e incomprensible a un naturalismo que, desde Thomas Hobbes a Jeremy Bentham, concibió a la humanidad en términos completamente anticulturales, o sea, como una mera amalgama de apetitos determinados corporalmente. Esta visión también fue un credo hedonista para el que el dolor y el placer resultaban primordiales (irónicamente, claro, puesto que con el culturalismo surge un culto al placer muy diferente). El culturalismo, sin embargo, no sólo es un credo sospechosamente útil para los propios intelectuales culturalistas, sino que en algunos casos es un credo inconsistente, puesto que tiende a deplorar lo natural al mismo tiempo que lo reproduce. Si todo es realmente cultura, entonces la cultura desempeña exactamente el mismo papel que la naturaleza, y nos resulta igual de natural. Esto puede valer de alguna cultura *particular,* pero lo que el culturalismo reitera es que, en algún sentido, todas las culturas son arbitrarias.

O sea, he de ser *algún* tipo de ser cultural, pero no un tipo específico de ser cultural. En cuyo caso, el hecho de que sea armenio resulta necesariamente irónico, puesto que siempre podría haber sido de Arkansas. Pero entonces no habría sido quien soy, así que, al fin y al cabo, ser armenio me resulta perfectamente natural y el hecho de que podría ser de Arkansas no pinta nada.

Sostener que somos criaturas completamente culturales es como convertir la cultura en algo absoluto con una mano, mientras que con la otra se relativiza el mundo. Es como afirmar que el fundamento del universo es el cambio. Si la cultura es verdaderamente omniabarcante, y si además es constitutiva de mi propia identidad, entonces es difícil que me pueda imaginar como si no fuera el ser cultural que soy, aunque eso es justamente lo que un conocimiento de la relatividad de mi cultura me invita a hacer. De hecho, eso es lo que otro sentido de cultura, la cultura como imaginación creativa, exige que haga. ¿Cómo es posible estar aculturado y tener una sensibilidad cultivada?[7], o sea, ¿cómo es posible estar ineludiblemente determinado por una forma de vida, pero al mismo tiempo rebosar de imaginación empática con otros mundos? Parecería, pues, que nos deberíamos desprender de la diferencia misma que nos define, lo cual no es una postura cómoda de mantener.

Los culturalistas se dividen entre aquellos que, como Richard Rorty, promueven concienzudamente esta postura irónica, y aquellos otros que, como el Stanley Fish de *Doing What Comes Naturally*,[8] sostienen de una forma más extrema, pero también más plausible, que si mi cultura lo es todo, entonces resulta correcto e inevitable que la «naturalice» como si fuera absoluta. Cualquier comprensión de otra cultura sólo será, pues, una maniobra dentro de la mía. Esto es: o siempre somos

7. Original en inglés: «How can one both cultured and cultured...?».
8. Trad. cast. (selección): *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, Barcelona, Destino, 1992.

prisioneros de nuestra propia cultura, o sólo podemos trascenderla cultivando un hábito mental irónico que, por supuesto, es un privilegio restringido a unos pocos civilizados y que, de extenderse demasiado, haría que la vida social dejara de funcionar. Hasta cierto punto, pues, la distinción de Rorty entre ironía y creencia popular se puede entender como otra versión de la dicotomía de Althusser entre teoría e ideología.

Sea como sea, hay algo que en ambos casos no se llega a entender: desprendernos un poco de nuestros determinantes culturales es algo consustancial al tipo de animales culturales que somos. No es algo que esté por encima o por debajo de nuestra determinación cultural, sino que es parte de su propio modo de funcionar. No es algo que trascienda nuestra cultura, sino algo constitutivo de ella. No es una actitud irónica que adopto conmigo mismo, sino parte de la naturaleza de la identidad. La identidad «esencial» no está más allá de la configuración cultural, sino que está modelada culturalmente de una manera concreta y reflexiva. Como Wittgenstein diría, estamos atrapados por una imagen funesta, a saber: la metáfora latente de la cultura como una especie de casa-prisión. O sea, permanecemos cautivos de una imagen de la cautividad. Existen diferentes culturas, cada una de las cuales modela una forma característica de identidad, y el problema es cómo se pueden comunicar unas con otras. Aunque, de hecho –repito–, pertenecer a una cultura sólo es ser parte de un contexto que, de forma inherente, siempre está abierto.

Las culturas «funcionan» como los inestables fundamentos del lenguaje justamente por eso, porque son porosas y tienen límites borrosos; porque son indeterminadas e intrínsecamente inconsistentes; porque nunca son idénticas consigo mismas y poseen fronteras que se redibujan continuamente en el horizonte. Desde luego, a veces resultan opacas las unas para las otras, pero cuando *logran* ser mutuamente inteligibles no es por virtud de algún metalenguaje compartido al que ambas se pueden traducir, igual que el inglés no se traduce al serbo-croata a

través de un tercer discurso que abarque ambos idiomas. Si el «otro» queda más allá de mi comprensión, no es a causa de la diferencia cultural, sino porque, en última instancia, esa persona resulta igual de ininteligible para sí misma.

Slajov Žižek, uno de nuestros expertos punteros en temas de alteridad, plantea este asunto de una forma mucho más sugerente. Lo que hace posible la comunicación entre diferentes culturas, dice Žižek, es el hecho de que el límite que nos impide tener un acceso completo al Otro es *ontológico*, y no meramente epistemológico. Desde luego, tal como suena, esto no parece mejorar las cosas, sino que las pone más difíciles. Lo que Žižek quiere señalar es que lo que dificulta el acceso al Otro es el hecho de que, antes que nada, él, ella, la persona en cuestión, nunca está completa, nunca se halla completamente determinada por un contexto, sino que, en algún grado, siempre es algo «abierto» e «impreciso». Es algo parecido a lo que pasa con las palabras: a veces no logramos captar el sentido de una palabra extranjera, pero porque es inherentemente ambigua y no porque padezcamos una incompetencia lingüística. Cada cultura, pues, tiene un punto ciego donde no logra captarse o identificarse a sí misma. Percatarse de esto, cree Žižek, es comprender esa cultura de la forma más plena.

En el momento en que el Otro se distancia de sí mismo, desligado de su propio contexto, podemos llegar a él más profundamente, puesto que esta opacidad con uno mismo también vale para nosotros. Comprendo al Otro cuando me hago consciente de que, lo que me incomoda de él o ella, su naturaleza enigmática, también es un problema para él o ella. Como dice Žižek: «la dimensión de lo Universal emerge cuando las dos carencias –la mía y la del Otro– se solapan... Lo que compartimos ambos, nosotros y el Otro inaccesible, es un significante vacío, una X que elude ambas posiciones».[9] Lo universal es una

9. Žižek, Slavoj, *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, Ann Arbor, 1997, págs. 50 y 51.

brecha o fisura en mi identidad que la hace abrirse al Otro, y que me impide identificarme completamente con un contexto en particular. Pero ésta es precisamente nuestra forma de pertenecer a un contexto, y no una forma de carecer de él. Estar «desacoplado» en cualquier situación concreta es algo característico de la condición humana. Y la ruptura violenta que se sigue de esta conexión de lo universal con un contenido particular es lo que conocemos como sujeto humano. Los seres humanos se mueven en la encrucijada de lo concreto y lo universal, entre un cuerpo y un *medium* simbólico, aunque, desde luego, ése es un lugar donde nadie se puede sentir a gusto, en casa.

La naturaleza, en cambio, es ese hallarse en casa, sólo que no corresponde con nosotros, sino con aquellos otros animales cuyos cuerpos sólo les dejan un poder limitado para liberarse de los contextos que los determinan. O sea, aquellos animales que no funcionan primariamente a base de cultura. Nuestros cuerpos, al moverse dentro de un *médium* simbólico y al ser de un tipo material específico, poseen una capacidad para ir más allá de sus límites sensibles, para prolongarse en lo que conocemos como cultura, sociedad o tecnología. Somos seres internamente dislocados, criaturas no idénticas consigo mismas o seres históricos precisamente porque nuestra entrada en el orden simbólico –en el lenguaje y todo lo que arrastra consigo– provoca un desajuste, un juego libre entre nosotros mismos y nuestras determinaciones. La historia es lo que acontece a un animal constituido de tal forma que es capaz, dentro de ciertos límites, de determinar sus propias determinaciones. Lo característico de una criatura que produce símbolos es que su propia naturaleza consiste en trascenderse a sí misma. El signo abre una distancia operativa entre nosotros y nuestros entornos materiales y, así, nos permite transformarlos en historia. Aunque, ciertamente, no sólo el signo, sino también la manera en la que nuestros cuerpos ya están configurados, cuerpos

capaces de realizar trabajos complejos, así como la comunicación que necesariamente debe sostenerlos. El lenguaje nos ayuda a escapar de la casa-prisión de nuestros sentidos, al mismo tiempo que nos abstrae perjudicialmente de ellos.

Así pues, igual que el capitalismo en Marx, el lenguaje nos brinda, de súbito, nuevas posibilidades de comunicación y nuevos modos de explotación. El paso desde el aburrido jardín de la felicidad de la mera vida sensitiva al estimulante y precario plano de la vida semiótica fue toda una *felix culpa*, una caída hacia arriba, en vez de hacia abajo. Y como somos animales a la vez simbólicos y somáticos, potencialmente universales, pero patéticamente limitados, poseemos una capacidad incorporada para la *hybris*. Nuestra vida simbólica, al abstraernos de las limitaciones sensoriales de nuestros cuerpos, nos puede llevar demasiado lejos, nos puede perder y hacer que nos pasemos de rosca. Sólo un animal lingüístico puede diseñar armas nucleares, pero sólo un animal material puede resultar vulnerable a ellas. No somos ninguna maravillosa síntesis de naturaleza y cultura, de materialidad y sentido, sino, más bien, seres anfibios a medio camino entre los ángeles y las bestias.

Quizás sea esto lo que se esconde detrás de la atracción que sentimos por lo estético, por ese tipo peculiar de materia que, mágicamente, puede adquirir distintos significados, una unidad del mundo sensible y del espiritual que no logramos alcanzar en nuestras dualistas vidas de cada día. Si la teoría psicoanalítica está en lo cierto, la desviación de necesidades corporales al plano de las demandas lingüísticas nos abre a ese ámbito de existencia, siempre extrínseco a nosotros mismos, que conocemos como inconsciente. Sin embargo, en este perpetuo potencial para la tragedia también subyace la fuente de nuestros mayores logros. Una vida de marsupial es mucho menos alarmante, desde luego, pero también es mucho menos excitante. Puede que a los liberales dedicados a la defensa del marsupial este punto de vista les resulte demasiado displicente,

pero quienes defienden que los marsupiales pueden llevar una vida secreta de agonía y éxtasis, sin duda están equivocados. Sólo pueden tener vida interna criaturas capaces de mantener algún tipo de comunicación compleja. Y sólo pueden tener secretos los que practican ese intrincado tipo de comunicación.

Los seres humanos somos más destructivos que los tigres porque, entre otras cosas, nuestros poderes simbólicos de abstracción nos permiten superar las inhibiciones sensoriales para el asesinato intraespecífico. Si intento estrangularte con mis manos desnudas, es posible que sólo logre que te pongas enfermo, lo cual, sin duda, te resultará fastidioso, pero no letal. Pero el lenguaje me permite destruirte de infinitas maneras donde ya no rigen las limitaciones físicas. Probablemente, no existe una distinción pura y tajante entre animales lingüísticos y otros animales, pero sí que existe un inmenso abismo entre los animales irónicos y el resto de los animales. Las criaturas cuya vida simbólica es lo suficientemente rica como para permitirles ser irónicas, viven en peligro permanente.

Es importante entender que esta capacidad para la cultura y la historia no es algo que se añada sin más a nuestra naturaleza, sino que está en su propia raíz. Si, como creen los culturalistas, solamente fuéramos seres culturales, o si, como sostienen los naturalistas, sólo fuéramos seres naturales, entonces nuestras vidas serían muchísimo menos tensas. Sin duda, el problema es que estamos cruzados por la naturaleza y la cultura –una intersección de considerable interés para el psicoanálisis–. La cultura no es nuestra naturaleza, no; la cultura es algo propio *de* nuestra naturaleza, y eso es lo que vuelve más difícil nuestra vida. La cultura no suplanta a la naturaleza, sino que la suplementa de una forma a la vez necesaria y supererogatoria. No nacemos como seres culturales, ni como seres naturales autosuficientes. Nacemos como unas criaturas cuya naturaleza física es tan indefensa que necesitan la cultura para sobrevivir. La cultura es el «suplemento» que rellena un vacío dentro de nuestra natura-

leza, y nuestras necesidades materiales son reconducidas en sus términos.

El dramaturgo Edward Bond habla de las «expectativas biológicas» con las que nacemos, expectativas, por ejemplo, de que «se cuidará a los recién nacidos contra su propia indefensión; que no sólo se les nutrirá, sino que también se les proporcionará consuelo; que se les protegerá de su vulnerabilidad; que nacerán en un mundo que desea recibirlos y que sabe *cómo* recibirlos».[10] No es extraño, a juzgar por lo que luego veremos, que Bond diga esto en el prólogo a su obra *Lear*. Una sociedad así –subraya Bond– sería una verdadera «cultura» y, justamente por eso, él se niega a aplicar este término a la civilización capitalista contemporánea. Una vez que el recién nacido tropieza con la cultura, su naturaleza no se suprime, sino que se transforma. O sea, el mundo de la significación no se añade a nuestra naturaleza física igual que un chimpancé se viste un chaleco púrpura. No, lo que ocurre es que, una vez que el mundo de la significación se sobreañade a nuestra existencia corporal, esa existencia ya no puede seguir siendo idéntica consigo misma. Un gesto físico no es una forma de esquivar el lenguaje, puesto que sólo cuenta como tal gesto dentro del lenguaje.

Los culturalistas también lo creen así, sólo que la cultura, para bien y para mal, no se sale con la suya así como así. La naturaleza no es arcilla en manos de la cultura y, si así fuera, las consecuencias políticas podrían ser catastróficas. Una cultura que intentara suprimir la clase de necesidades que tenemos en virtud de lo que el joven Marx llamó nuestra condición de especie –necesidades como comer, dormir, guarecerse, calentarse, integridad física, amistad, satisfacción sexual, cierto grado de dignidad y de seguridad personales, ausencia de dolor, sufrimiento y opresión, modestas dosis de autodeterminación y

---

10. Bond, Edward, *Lear*, Londres, 1972, pág. viii.

cosas parecidas–, una cultura que suprimiera todo esto –decía– estaría condenada al desastre. La naturaleza es modelada por la cultura, pero también se le resiste, y por tanto, un régimen que negara esas necesidades provocaría una enérgica resistencia política. Las necesidades naturales, necesidades que tenemos en virtud de la clase de cuerpos que somos, sean cuales sean las numerosas formas culturales que puedan asumir, son un criterio de prosperidad política, y por tanto, hay que oponerse políticamente a las sociedades que no las satisfagan.

En cambio, la doctrina de que la cultura es la verdadera naturaleza de la humanidad puede ser políticamente conservadora. Si la cultura realmente configura de raíz nuestra naturaleza, entonces no parece que en esa naturaleza haya algo que la pueda enfrentar contra una cultura opresiva. A Michel Foucault se le plantea un problema que tiene que ver con esto: cómo es posible que lo que ha sido completamente constituido por el poder pueda, sin embargo, resistirse a él. Por supuesto, gran parte de la resistencia que se ejerce contra ciertas culturas particulares es cultural, o sea, ha surgido totalmente de demandas engendradas culturalmente. Pero, incluso así, no deberíamos renunciar sin más a la crítica política implícita en nuestra condición de especie, y menos aún en un mundo en el que el poder se protege a sí mismo usurpando no sólo nuestras identidades culturales, sino también nuestra propia integridad física. Al fin y al cabo, ciertos regímenes no salvaguardan sus privilegios violando derechos culturales, sino que lo hacen por medio de la tortura, la fuerza armada y la muerte. El argumento más convincente contra la tortura no es, precisamente, afirmar que viola mis derechos como ciudadano o ciudadana. Algo que viola los derechos de cualquier cultura no se puede denunciar exclusivamente sobre bases culturales.

El mejor tratado teórico que se ha escrito sobre el juego entre naturaleza y cultura es *El rey Lear.* Cuando la hija de Lear le reprocha que conserve un séquito de rufianes de los que no

tiene necesidad alguna, Lear responde apelando al argumento de la cultura como suplemento.

¡Vamos, no justifiquéis la necesidad! Hasta los más miserables
gozan de algo superfluo en su extrema pobreza.
No concedáis a la naturaleza más de lo que necesita,
y la vida del hombre valdrá tan poco como la de las bestias.[11]

(Acto II, escena IV)

Éste es uno de los momentos más brillantes de Lear, porque entiende que generar cierto derroche es algo consustancial a la naturaleza humana. Los seres humanos necesitan excederse a sí mismos; sería antinatural que no trataran de disfrutar de algún lujo, o sea, de algo que está más allá de sus estrictas necesidades materiales. La naturaleza humana es antinatural por naturaleza, desmedida por su propio carácter. Y eso es lo que distingue a los humanos de las «bestias», de esos animales cuyas vidas se hallan estrictamente determinadas por sus necesidades como especie. Sin embargo, no hay *razón* para esta tendencia a sobrepasar las condiciones mínimas para la supervivencia física. El deseo debe ir más allá de la necesidad, la cultura debe salir de nuestra naturaleza, pero no hay ninguna razón para ello, sino que simplemente es algo que forma parte de la manera en la que estamos hechos. El derroche nos es inherente, y por eso cualquier situación encierra un potencial latente aun por realizar. Por eso, somos animales históricos.

Aunque, realmente, ¿cuánto despilfarro? *El rey Lear* es, entre otras cosas, una magnífica reflexión sobre la enorme dificultad que encierra esa pregunta. La dificultad de no ser ni miserable,

11. O, reason not the need! Our basets beggars/Are in the poorest things superfluous/Allow not nature more than nature needs, /Man's life is cheap as beast's. La traducción de este pasaje es mía. *(N. del t)*

ni desmedido. Desde luego, nuestro derroche más obvio es el lenguaje, pues excede con creces nuestra pura existencia corporal. *El rey Lear* arranca, precisamente, con una desorbitada inflación de material. Goneril y Regan, las enredantes hijas de Lear, luchan por superarse la una a la otra en retórica engañosa, delatando así, con todo ese exceso de lenguaje, su enorme falta de amor. Este despilfarro verbal obliga a su hermana Cordelia a sumirse en una peligrosa parquedad de palabras. La arrogante vanidad de Lear, en cambio, sólo se puede depurar arrastrándole hasta una naturaleza implacable, despiadada. La naturaleza le devuelve a su condición animal, a su cuerpo material. La rabia y el sufrimiento, de hecho, llevarán a su cuerpo hasta el límite del abandono más absoluto. En palabras de Gloster, Lear debe aprender a «ver sintiendo», conteniendo su impulsiva conciencia dentro de las limitaciones materiales de un cuerpo natural. Sólo volviendo a experimentar su cuerpo, el *medium* de nuestra común humanidad, Lear aprenderá a sufrir por los demás sólo a través de su propio sufrimiento.

Sin embargo, si se es puramente corporal, sólo se es prisionero de la propia naturaleza, tal como en la obra les ocurre a Goneril y Regan. Hay una delgada línea entre estar condenado a un cuerpo por las necesidades de otros, y no ser más que un instrumento pasivo de tus propios apetitos corporales. En su primera fase, Lear cae en un «culturalismo» que sobrevalora los signos, los títulos y el poder, imaginando vanamente que las representaciones pueden determinar la realidad, pero el naturalismo de un intrigante como Edmond pone de manifiesto el peligro contrario. Edmond es un cínico para el que la naturaleza es una cuestión de hechos, no de valores, o sea, una materia sin sentido que se puede manipular; los valores, en cambio, le parecen una ficción cultural proyectada arbitrariamente sobre el texto mudo del mundo. Por lo tanto, hay algo peligroso, aunque también admirable, en todos aquellos que son incapaces de ser infieles a lo que son. Edmond es un determinista de pura cepa: «Habría

salido el mismo si me bastardean mientras luce la estrella más virgen de todo el firmamento»[12]. Goneril y Regan, después de su hipocresía inicial, se vuelven tan implacablemente fieles a su naturaleza como los tigres o los tornados.

La incapacidad de Cordelia para engañar, en cambio, es un signo de autenticidad; aunque también lo son las acciones redentoras de Kent, Edgar y del bufón, que adoptan máscaras, crean ilusiones y juegan sin miramientos con el lenguaje para que el trastornado monarca recupere sus sentidos. Existe una forma creativa, aunque también destructiva, de desprenderte de tu naturaleza, pues las ficciones de la «cultura» se pueden aprovechar para la causa de la compasión corporal. Sin embargo, también hay una forma creativa y destructiva de serle fiel a tu propia naturaleza. Para ser auténtica, la cultura, la conciencia humana, se debe sustentar en un cuerpo compasivo; la propia palabra «cuerpo» alude a nuestra fragilidad individual, pero también a nuestra condición genérica. Pese a esto, la cultura no se debe *reducir* al cuerpo natural (como tal, un proceso cuyo último símbolo es la muerte), porque eso conduciría, o bien a convertirnos en bestias presas de sus propios apetitos, o bien a adoptar un materialismo cínico para el que no sería real nada que cayera más allá de los sentidos. Existe un problema similar en el juego con el lenguaje que, como ocurre habitualmente en Shakespeare, no logra dar con un termino medio entre el exceso y la sobriedad funcional. El lenguaje excesivamente sencillo de Kent contrasta con el estilo ampuloso de Oswald, mientras que el discurso de Goneril tiene de profusión desmedida todo lo que el de Edgar posee de absorta elaboración.

Como siempre pasa con Shakespeare, el concepto de derro-

---

12. *El rey Lear*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, acto I, II pág. 66. El pasaje entero reza así: «My father compounded with my mother under the Grangon's tail, an my nativity was under Ursa Major, so that it follows Iam rough and lecherous. Fut! I should have been that I am had the maidenliest star in the firmament twinkled on my bastardizing...». *(N. del t.)*

che es extraordinariamente ambivalente. Es el signo de nuestra humanidad, pero también lo que nos empuja a transgredirla. Demasiada cultura reduce la capacidad para sentirnos cerca de los demás, atrofia nuestros sentidos y nos impide percatarnos de la desdicha de los otros. Pero si se llega a sentir toda esa miseria en propia carne, algo que Lear logra a tientas, el resultado es un derroche, aunque en un sentido muy diferente de la palabra:

Cúrate, lujo;
despójate y siente lo que siente el desvalido,
para que pueda caerle lo superfluo
y se vea que los dioses son más justos.[13]

(Acto III, escena IV)

¡Que el hombre atiborrado y opulento,
que avasalla vuestras leyes, que no ve
porque no siente, no tarde en sentir vuestro poder!
Que la distribución anule lo superfluo
y todos tengan suficiente.[14]

(Acto IV, escena I)

13. *El rey Lear*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, pág. 121. Take physic, pomp;/ Expose thyself to feel what wretches feel,/That thou mayst shake the superflux to them,/ And show the heavens more just. El pasaje tiene su importancia, porque Eagleton lo usa como un punto de inflexión donde el derroche (*surplus*) y el despilfarro adquieren el sentido de generosidad, desinterés, filantropía (*lavishness*). «Shake the superflux to them»: o sea, deshacerse, librarse de lo superfluo... pero también repartir, como cuando se sacuden (*to shake down*) las frutas de un árbol. *(N. del t.)*
14. *El rey Lear*, pág. 140. Let the superfluous and lust-dieted man/That slaves your ordinance, that will not see/Because he does not feel, feel your power quickly;/So distribution should undo excess,/And each man have enough.

El propio Lear se deja arrastrar tanto por el exceso, está tan alienado del mundo real por su deseo desenfrenado, que para curarse tiene que ser violentamente reducido a la condición de naturaleza, un proceso al que no consigue sobrevivir. Sin embargo, hay una forma algo más constructiva de liberarse de ese exceso y consiste en lo que, en sus buenos tiempos, el Partido Laborista Británico solía llamar una redistribución básica e invariable de la riqueza. Sí, las implicaciones políticas de toda esta meditación dramática sobre la naturaleza y la cultura son profundamente igualitarias. Existe un derroche creativo, pero también uno perjudicial, tal como queda simbolizado en el perdón que Cordelia acaba concediendo a su padre. Para Shakespeare la compasión es una forma de desbordarse, una negativa al «donde las dan las toman» del valor de cambio, un acto gratuito, pero no por ello menos necesario.

El rey Lear, como el joven Marx de los *Manuscritos filosófico políticos,* reivindica una política radical a partir de una reflexión sobre el cuerpo. Sin embargo, ese tipo de discurso sobre el cuerpo no es como el que hoy día está más de moda. Lo que aquí está en cuestión es el cuerpo mortal y no, como ahora, el cuerpo masoquista. Desde luego, *El rey Lear* expresa una conciencia de la naturaleza como una construcción cultural, pero también se percata de los límites de una ideología que, en su afán por eludir los riesgos del naturalismo, pasa por alto todo lo que representa el cuerpo compartido, vulnerable, decadente, natural, el cuerpo insistentemente material que pone entre signos de interrogación a toda esa *hybris* culturalista. Pero, al mismo tiempo, la obra tampoco cae en ese naturalismo para el que existe una inferencia directa de los hechos a los valores, de la naturaleza a la cultura. La «naturaleza» siempre es una interpretación de la naturaleza, sea con el determinismo hobbesiano de Edmond o con la generosa serenidad de Cordelia, sea desde una perspectiva de la materia como algo sin significado, o desde una visión de armonía cósmica. El paso de la naturaleza a la

cultura no puede ser el paso de los hechos a los valores, puesto que el término «naturaleza» ya es de por sí un término valorativo.

Ésta es, pues, la base sobre la que parecería descansar toda ética naturalista. No podemos justificar nuestros actos infiriendo lo que debemos hacer a partir de nuestra condición como cuerpos materiales, puesto que nuestra forma de explicar nuestra condición siempre será necesariamente valorativa. Esto es lo que permite a la epistemología naturalista decir que realmente no hay hechos, sino sólo hechos para algún observador parcial e interesado. El concepto de naturaleza, igual que el de cultura, oscila ambiguamente entre lo descriptivo y lo normativo. Si la naturaleza humana es una categoría puramente descriptiva y cubre todo lo que los seres humanos hacemos, entonces no podemos derivar valores de ella, simplemente porque hacemos cosas demasiado distintas y contradictorias. Como reza la sabiduría popular, es tan «humano» caer en la debilidad moral como ser compasivo. Pero si la naturaleza humana ya es un término valorativo, entonces el intento de derivar valores morales y políticos a partir de ella es dar vueltas inútilmente.

A su manera, pues, Shakespeare parece consciente de este dilema, pero no por ello está dispuesto a adoptar una solución culturalista que acarrea tantas dificultades filosóficas como el naturalismo. Concebir la cultura como un mero fruto de la naturaleza es algo absurdo, pero también lo es concebir a la Naturaleza como una mera construcción de la cultura. Shakespeare hace bien en aferrarse a una noción de la naturaleza humana de carácter colectivo, fundada en lo somático y mediada por lo cultural. Shakespeare también cree que, de algún modo, los valores culturales más admirables están enraizados en esa naturaleza. La compasión, por ejemplo, es un valor moral, pero un valor que responde al hecho de que, por nuestra propia constitución, somos animales sociales materialmente capaces de percibir las necesidades de los demás y que además deben hacerlo para poder sobrevivir. Ése es el tipo de relación

interna entre hecho y valor, cultura y naturaleza, que subyace en el fondo de las reflexiones de esta obra de Shakespeare. Sin embargo, el hecho de que, por naturaleza, seamos animales que podemos sentir y comprender lo que les pasa a los demás no significa, en absoluto, que siempre experimentemos compasión en el sentido moral del término. Para nada. Todo lo que defiende un anticulturalista es que, cuando *realmente* sufrimos por los demás en ese sentido normativo, ponemos en acción una capacidad que pertenece a nuestra naturaleza, y no ejercemos simplemente una virtud que nos llega desde una tradición cultural puramente contingente.

Sin duda, queda pendiente una cuestión: ¿cómo distinguimos aquellas capacidades de nuestra naturaleza que son moral y políticamente más positivas? El culturalista tiene razón cuando dice que no puede ser, ni mediante un proceso de inferencia lógica, ni a través de una explicación de la naturaleza que esté libre de valores pero que, no obstante, nos empuje en una dirección cultural y no en otra. En última instancia, sólo lo podemos dirimir a través de argumentos y pruebas. Y es en este punto donde, curiosamente, el sentido más especializado del concepto de cultura desempeña su papel. Cuando se contempla la gama de obras artísticas, sean «elevadas» o populares, que generalmente se han considerado valiosas, resulta sorprendente el grado con el que todas ellas testimonian un mismo problema, a saber: ¿qué fines morales se deberían impulsar?

Sin embargo, este testimonio común no es ni unánime ni inequívoco: algunos ejemplos importantes de la cultura artística que amparan valores morales son, en el mejor de los casos, sospechosos; en el peor, detestables. La cultura de altos vuelos, tal como hemos visto, se encuentra demasiado mezclada con la explotación y la desdicha. Aun así, poquísimas son las obras de arte valiosas que defienden la tortura y la mutilación como la vía más segura para prosperar, o que elogian la rapiña y la hambruna como las experiencias humanas más preciadas. Este

hecho parece tan obvio que, desgraciadamente, solemos pasar por encima de él con demasiada facilidad. ¿Por qué debería ser así? –sea desde un enfoque culturalista o desde uno historicista–. ¿Por qué ese consenso tan aplastante? Si nos reducimos a nuestros contextos culturales, locales y contingentes, innumerables a lo largo de la historia de nuestra especie, entonces, ¿cómo es que a lo largo de los siglos la cultura artística no ha defendido igual variedad de valores morales? ¿Por qué, pese a algunas loables excepciones y todas esas diferencias culturales, la cultura artística no ha antepuesto el egoísmo a la bondad, la codicia al cariño, el ansia material a la generosidad?

No hay duda: la cultura es un escenario de disputas morales extraordinariamente complicadas. Lo virtuoso para las antiguas sagas no tiene por qué ser lo mismo que para Thomas Pynchon. Las culturas debaten qué se ha de calificar como crueldad o qué como bondad, pero se pueden dar considerables discrepancias entre, por ejemplo, los propietarios de esclavos de la antigüedad y los liberales modernos. De hecho, también se pueden producir conflictos dentro de una misma cultura. Lear considera cruel que Cordelia no le ame más que como padre, «por parentesco», pero eso es bondad en el sentido más estricto del término. Cordelia quiere decir que sus sentimientos hacia Lear nacen de unas obligaciones familiares, y eso quiere decir que, sea cual sea el trato que él le procure, ella le tratará humanamente a él. Incluso en el nivel más general, los juicios morales de diferentes culturas pueden llegar a encajar unos con otros, y ese hecho no se puede soslayar así como así, siguiendo una fácil moda historicista. Y no es extraño, pues, que todo esto desemboque en una ética materialista para la que los valores morales guardan relación con nuestra naturaleza como seres vivos, una naturaleza que no se ha visto significativamente alterada durante siglos.

Desde luego, cuando nos enzarzamos en una discusión sobre en qué consiste una vida buena, acabamos apelando a hechos y no a principios abstractos. La cuestión consiste en

saber qué clase de hechos pueden resultar suficientemente convincentes para persuadir al oponente y ésa es la razón por la que la cultura, tomada en un sentido restringido, resulta tan indispensable para un filósofo de la moral o de la política. Nunca se llega a dar un argumento que ponga punto y final al asunto, sino que se remite al interlocutor hacia, pongamos, el corpus de la poesía árabe o de la novela europea, y entonces se le pregunta qué opina sobre ese particular. Supongamos que alguien sostiene que el mal es un concepto pasado de moda; pues bien, uno se puede ahorrar tediosas discusiones preguntándole si ha leído, por ejemplo, a Primo Levi. Muchos de los escépticos epistemológicos que ahora están en alza, presos de su ansia teórica por desmantelar el fundamentalismo, parecen olvidar que así es como realmente funcionan el disenso y el acuerdo, la convicción y la conversión, sea en el mundo social real, sea dentro de los muros del mundo académico.

Al humanista liberal todo esto no le consolaría mucho. En realidad, su error no consiste en afirmar que seres humanos de muy distintos contextos pueden compartir valores comunes, sino en pensar que esos valores son, invariablemente, lo más importante de un producto cultural. El humanista liberal asume que esos valores siempre son los valores de su propia civilización, no importa lo astutamente disfrazados que se presenten. Pero, claro, el problema que tienen categorías generales tan abstractas, categorías como compasión o generosidad, no es solamente que pidan a gritos una mayor especificación cultural, como de hecho ocurre; el problema es que tampoco pueden ser posesión de ninguna cultura en particular. Desde luego, esto no los vuelve muy positivos, puesto que se podría decir exactamente lo mismo de la violencia y del odio. Pero, aun así, el culturalista debería pensárselo dos veces antes de proclamar que esos valores son tan generales que carecen de significado, pues en ese caso se podría decir lo mismo de la celebración de la diferencia o de la resistencia a la opresión.

Un examen atento de la cultura sugiere que existe algo más que la cultura, igual que nuestras percepciones nos dicen que existe algo más que nuestras percepciones. Ésta es, por lo menos, la conclusión que sacaron algunos de los mayores teóricos de la modernidad, digan lo que digan algunos de sus sucesores posmodernos. El reto de Marx, Nietzsche y Freud fue pensar que la raíz del significado es cierta *fuerza*, una fuerza cuyas huellas sólo las puede desvelar una lectura sintomática de la cultura. Los significados siempre están sometidos a esa fuerza –escindidos, alterados y descolocados por ella– y, por eso, toda mera hermenéutica o teoría de la interpretación está abocada al idealismo. Para Marx, Nietzsche y Freud todos los sucesos significativos se mueven en la incómoda intersección del significado y del poder, en la confluencia de lo semiótico y lo económico (en su sentido más amplio). Los hombres y las mujeres no viven sólo a base de cultura, ni siquiera en el sentido más amplio del término. Dentro de la cultura siempre hay algo que la descentra y la trastorna, que la empuja a una expresión violenta y sin sentido, o que deposita dentro de ella un residuo de pura incoherencia. Sea lo que sea lo que antecede a la cultura, sea un conjunto de condiciones trascendentales de posibilidad (Kant), sea la voluntad de poder (Nietzsche), sea la historia material (Marx), sea una serie de procesos primarios (Freud), o sea lo Real (Lacan), sea lo que sea –digo–, siempre es algo simultáneo a ella: sólo podemos identificarlo descifrándolo en la propia cultura. Sea lo que sea lo que pone a la cultura en su sitio y amenaza perpetuamente con desmantelarla, sea lo que sea, sólo se puede comprender hacia atrás, una vez que la cultura ya está ahí. Es algo, pues, que no está más allá de la significación, pero que tampoco se reduce a la esfera simbólica.

Para Marx, la cultura sólo tiene un origen: operar sobre la naturaleza. El hecho de que para el marxismo el significado primordial del trabajo sea la explotación, se podría ver como otra ilustración de ese sabio *dictum* de Walter Benjamin de que todo

documento de cultura es un documento de barbarie. En efecto, Marx cree que la cultura ignora su propia ascendencia: como un hijo edípico, prefiere creer que procede de un linaje totalmente superior, o incluso, que se ha creado a sí misma. Sin embargo, lo que da lugar a la cultura no es el significado, sino la necesidad. Sólo después, cuando la sociedad evoluciona y llega a consolidar una cultura institucional a tiempo completo, la cultura alcanza su verdadera autonomía de la vida práctica. Para el marxismo, esta autonomía es un hecho histórico y no una ilusión formalista.

Como el trabajo, la ideología también implica una concurrencia de poder y significación. La ideología surge allí donde el poder trastorna la significación, allí donde la distorsiona y la envuelve en una amalgama de intereses. Walter Benjamin subrayó que el mito perdurará mientras quede un mendigo, dando a entender que, mientras exista injusticia, la ideología seguirá siendo indispensable. Desde luego, el marxismo aspira a un tiempo en el que hombres y mujeres puedan vivir a base de cultura, libres de los apremios de la vida material, pero el tropo verdaderamente dominante en él es la ironía, porque el marxismo también cree que para conseguir liberarse de la necesidad material son necesarias ciertas precondiciones materiales. Para que la vida social alcance un carácter estético, para que los hombres y las mujeres desplieguen sus capacidades por su simple y pleno disfrute y no sólo para seguir vivos, para lograr todo eso –dice el marxismo–, no basta la estética.

Marx lo veía así: la historia, esa pesadilla que se cierne sobre las cabezas de los vivos, es una «prehistoria». Nietzsche también habla con mofa de «ese horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado “historia”».[15] De hecho, el térmi-

---

15. Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil,* en Kaufmann, Walter (comp.), *Basic Writings of Nietzsche,* Nueva York, 1968, pág. 307. (Trad. cast.: *Más allá del bien y del mal,* Madrid, Alianza Editorial, aforismo 203, 1984, pág. 135).

no predilecto de Nietzsche -genealogía- alude a ese relato bárbaro de ruina, tortura y venganza que tiene como fruto ensangrentado a la cultura. «Todo paso, aun el más pequeño, dado en la tierra fue conquistado en otro tiempo con suplicios espirituales y corporales... el comienzo de todas las cosas grandes en la Tierra ha estado salpicado profunda y largamente con sangre».[16] La genealogía desenmascara los orígenes abominables de las ideas más nobles, la arbitrariedad de sus funciones, iluminando, así, la cara más sombría del pensamiento. Nietzsche cree que la moralidad realmente es una sublimación, algo parecido a lo que piensa Freud. Y, sin embargo, eso no la convierte en algo menos auténtico, sino al contrario. Como muy acertadamente señaló William Empson: «los deseos más refinados nacen de las cosas más llanas, de otra forma no serían auténticos».[17] La forma de pensamiento que mejor comprende esto es lo carnavalesco.

La originalidad de Freud consistió en ver no sólo la cultura o la moralidad en términos como éstos, sino a la civilización como un todo. La Capilla Sixtina es una sublimación, pero también la fabricación de motocicletas. El gesto más sobresaliente de Freud fue desmantelar totalmente la oposición clásica entre «cultura» y «sociedad civil», la oposición entre la esfera del valor y el reino de la necesidad. Las dos cosas hunden sus desagradables raíces en el Eros. Freud cree que los significados realmente son significados, o sea, algo que se tiene que descifrar pacientemente; pero poner patas arriba esos procesos también consiste en verlos como un poderoso conflicto de fuerzas somáticas. La cultura y la naturaleza, lo semiótico y lo somático, sólo se pueden reunir de una forma conflictiva: el cuerpo nunca se siente

---

16. Nietzsche, Freidrich, *On the Genealogy of Morals,* también en Kaufmann, Walter (comp.), *Ibíd.,* págs. 498 y 550. (Trad. cast.: *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza, 1990, págs. 74 y 132).
17. Empson, William, *Some Versions of Pastoral,* Londres, 1966, pág. 114.

en casa dentro del orden simbólico, y nunca se recuperará completamente de su traumática inserción en él. El impulso freudiano subyace escondido en la sombría frontera entre el cuerpo y la mente, representando a uno ante el otro en las difíciles intersecciones entre la naturaleza y la cultura. Freud es un «culturalista», pues considera que el cuerpo siempre es una representación ficticia, pero esta representación transmite malas noticias de fuerzas que deforman nuestros significados culturales desde dentro y que, en definitiva, amenazan con borrar todas sus trazas.

Desde luego, esto es lo que plantea *El malestar de la cultura*[18], ese tratado implacablemente desolador según el cual toda civilización se arruina a sí misma. Freud nos atribuye las dos cosas, una agresión primaria y un narcisismo primario. La civilización surge de una sublimación de ambas cosas: implica una renuncia a la gratificación instintiva y, por eso, lejos de desarrollar armoniosamente nuestras capacidades, la cultura nos lleva a lo que Freud llama estado de «permanente infelicidad interna». Visto así, los frutos de la cultura no son precisamente la verdad, el bien y la belleza, sino más bien la culpa, el sadismo y la autodestrucción. *Eros*, el constructor de ciudades, domina a la naturaleza y crea la cultura, pero lo hace fundiéndose con nuestra agresividad, en cuyo interior acecha *Thanatos*, el impulso de la muerte. Lo que acaba destruyendo la civilización, pues, disimula sus aviesas intenciones y contribuye a su propia instauración. Pero cuanto más se sublima a *Eros*, menores son sus recursos y mayor la fuerza con la queda preso del sadismo del superego. Al fortalecer al superego, intensificamos nuestra culpa y, de ese modo, fomentamos una cultura nociva del odio a nosotros mismos. La cultura, pues, está impulsada por aquello que está más allá de toda cultura, la muerte. La muerte nos

18. En inglés: *Civilization and its Discontents.*

empuja hacia adelante, pero sólo para devolvernos a ese feliz estado de invulnerabilidad, anterior a la aparición de la cultura.

Éstas son, pues, algunas de las lecciones de los últimos representantes de la modernidad. Existen fuerzas que operan en el interior de la cultura -pasión, dominio, violencia, deseo vengativo-; fuerzas que amenazan con desarticular nuestros significados y hacen zozobrar nuestros proyectos; fuerzas que irremediablemente nos abocan a la oscuridad. Estas fuerzas no quedan fuera de la cultura, sino que brotan como resultado de una complicada interacción con la naturaleza. Para Marx, el trabajo es una forma de relacionarse con la naturaleza que da lugar a la cultura; sin embargo, las condiciones en las que ese trabajo se produce hacen que la cultura quede dividida en su interior, atravesada por la violencia y la contradicción. Para Nietzsche, nuestro afán por dominar la naturaleza nos proporciona un grado de soberanía que resulta potencialmente catastrófico, pues reprimimos nuestros propios instintos en nuestra pugna por la civilidad. Para Freud, el intercambio entre el cuerpo del niño y los que le rodean, el necesario proceso de cuidado y alimentación sin el cual todos pereceríamos, siembra las semillas de un deseo voraz que ningún cuerpo u objeto jamás podrá satisfacer adecuadamente.

La Naturaleza, pues, no es el Otro de la cultura. También es un peso muerto dentro de ella, algo que abre una fractura interna que atraviesa de punta a punta al sujeto humano. Sólo podemos arrebatar la cultura a la Naturaleza aprovechando algunas de nuestras propias energías naturales; y, por eso, las culturas no están construidas por medios exclusivamente culturales. Sin embargo, esas energías dominantes tienden a producir un ímpetu prácticamente imparable que va mucho más allá de lo que la cultura necesita para sobrevivir, un impulso que, en última instancia, acabamos volviendo contra nosotros mismos con igual agresividad. La construcción de la cultura, pues, siempre encierra algo autodestructivo.

El filósofo italiano Sebastiano Timpanaro dice:

> El amor, la fugacidad y fragilidad de la existencia humana, el contraste entre la insignificancia y debilidad del hombre y la infinidad del cosmos, todas estas cosas, se expresan en las obras literarias de muy diferentes maneras según distintas sociedades históricamente determinadas, pero no de maneras tan diferentes que no hagan referencia alguna a experiencias constantes de la condición humana; experiencias como el instinto sexual, la debilidad producida por la edad (incluidas sus repercusiones psicológicas), el miedo a tu propia muerte y la tristeza por la muerte de otros.[19]

El culturalismo dogmático de nuestros días carece de una visión tan sensata como ésta. Al revés, el cuerpo que padece, el cuerpo mortal, el cuerpo que posee necesidades y deseos, el cuerpo que nos une radicalmente a nuestros antepasados, así como a nuestros congéneres de otras culturas, se ha convertido en un motivo de diferencias y divisiones culturales. Es curioso, pero el cuerpo parece poseer un carácter doble: es universal, pero también individual. En realidad, la palabra misma, «cuerpo», puede denotar ambas cosas, lo singular y lo colectivo. El cuerpo es el medio heredado y puramente dado que nos une a nuestra especie, tan implacablemente impersonal como el inconsciente, un destino que nunca se nos permitirá elegir. En esta medida, pues, el cuerpo es el símbolo de nuestra solidaridad. Sin embargo, también es algo individual; de hecho, es el principio mismo de individuación. Lo que nos vuelve tan terriblemente vulnerables es eso, que nuestro cuerpo es algo separado, localizado, algo terriblemente limitado; literalmente, algo que nunca queda atado al cuerpo de su especie. Y lo que nos acaba volviendo tan necesitados y ansiosos es que cuando

---

19. Timpanaro, S., *On Materialism*, pág. 50.

somos niños estamos bastante atados a los cuerpos de otros, pero nunca completamente.

Para compensar tal fragilidad, los cuerpos humanos necesitan construir esas formas de solidaridad a las que llamamos cultura, sistemas mucho más elaborados que cualquier cosa que el cuerpo pueda hacer directamente, pero que se escapan peligrosamente de su control material. Sólo es posible construir una cultura común porque nuestros cuerpos generalmente son del mismo tipo, y de esa forma, un universal se apoya en el otro. Como el joven Marx observó, la sociabilidad se apoya en cada uno de nosotros como individuos, pero a un nivel todavía más profundo que el de la cultura. Por supuesto, los cuerpos humanos difieren unos de otros, en historia, género, etnia, capacidades físicas y muchas otras cosas. Pero no se diferencian en aquellas capacidades –lenguaje, trabajo, sexualidad– que les permiten entablar relaciones potencialmente universales con otro cuerpo. El culto posmoderno al cuerpo socialmente construido, pese a toda su potente crítica del naturalismo, ha acabado promoviendo el abandono de la idea de una política de resistencia global, precisamente en una era en la que la política de la dominación global es más insoportable que nunca.

CAPÍTULO 5

Hacia una cultura común

Hemos visto que, en la mayoría de los casos, la cultura como civilidad y la cultura como solidaridad son enemigos declarados. Sin embargo, a veces pueden orquestar algunas extrañas y poderosas alianzas, como ocurre en la obra de T. S. Eliot.[1] Eliot fue, desde luego, un *connoisseur* de la alta cultura, pero también fue un defensor de la cultura como forma popular de vida. Como los elitistas más inteligentes, fue un populista de pura cepa. Diga lo que diga la teoría posmoderna, no existe contradicción lógica entre las dos cosas.

Los ensayos de Eliot sobre cultura ilustran magníficamente el continuo deslizamiento de este concepto. Según él mismo declara, «lo primero (que entiende por cultura) es lo que entienden los antropólogos, o sea: la forma de vida de un grupo particular que vive reunido en un lugar».[2] Sin embargo, otras veces considera que la cultura es un término cargado de máximo valor. «La Cultura –dice– es lo que es lo que hace que valga la pena vivir» (pág. 27). Además de estos dos significados aún flota un tercer sentido de cultura: la cultura como el complejo ente-

---

1. He desarrollado este punto en particular en mi ensayo «Eliot and a Common Culture», en Martin Graham, (comp.), *Eliot in Perspective*, Londres, 1970.

2. Eliot,T. S., *Notes Towards the Definition of Culture*, Londres, 1948, pág. 120. A partir de ahora, las referencias a esta obra las colocaré entre paréntesis después de cada cita. El título de la obra, dicho sea de paso, es una curiosa mezcla de modestia y ostentación: «notas», desde luego, pero encaminadas a «la definición».

ro que forman el arte, las costumbres, la religión y las ideas de una sociedad, un sentido que, en realidad, se puede poner al servicio de esas otras dos definiciones. La cultura de una sociedad es lo que «hace de ella una sociedad» (pág. 37), aunque también podemos leer otros pasajes en los se contradice: se avecina una época «que probablemente carecerá de *cualquier* cultura» (pág. 19). De hecho, Eliot explota deliberadamente la ambigüedad de la palabra, como cuando habla de la «transmisión hereditaria de cultura dentro de una cultura» (pág. 32).

Raymond Williams señaló que cuando Eliot aclara el significado de la cultura como una forma de vida, lo que hace es enumerar una serie de tópicos –el Derby, la regata Henley, Cowes, las coles hervidas, Elgar–, tópicos que irónicamente equivalen a una definición *alternativa* de cultura, a la cultura como «deporte, comida, y arte menor»,[3] para decirlo con la ácida expresión del propio Williams. Esta transposición tiene un efecto tergiversador muy interesante. Eliot quiere demostrar que la cultura minoritaria beneficia a la cultura en su conjunto, pero evidentemente la plausibilidad de este argumento depende de lo que se entienda por cultura minoritaria. Si la cultura se identifica con las artes y la vida intelectual, entonces es factible sostener que, fomentando esas dos cosas, la élite cultural acabará por mejorar al conjunto de la sociedad. Pero si la cultura de la clase superior incluye, por ejemplo, leyes de cercados[4] y la privatización de la asistencia médica, entonces es difícil ver cómo ese tipo de cosas puede contribuir a la mejora de todos los niveles sociales.

Para Eliot, la cultura no es tan sólo una forma de vida, sino «*la totalidad de la forma de vida* de un grupo, desde que se nace hasta que se muere, de la mañana a la noche, incluso cuando se

---

3. Williams, Raymond, *Culture and Society, 1780-1950*, Londres, 1958, pág. 234.

4. Se refiere a la ley inglesa de concentración parcelaria de mediados del siglo XVIII con la que los grandes terratenientes se repartieron tierras comunales *(N. del t.)*

duerme» (pág. 31). Sobre todo mientras se duerme, porque para Eliot lo sustancial a este sentido de cultura es que sea más inconsciente que consciente. Una cultura –dice– «nunca puede ser consciente del todo, siempre hay algo más que aquello de lo que somos conscientes; algo que no puede ser planificado, porque es el trasfondo inconsciente de todos nuestros planes... La cultura no se puede elevar completamente al plano de la conciencia; la cultura de la que tenemos completa conciencia nunca es la cultura en su totalidad» (págs. 99, 107). Desde luego, ésta es una apreciación exacta, pero también tiene su utilidad. Eliot entiende una cultura como Wittgenstein entendía una forma de vida, o sea, como algo que no puede ser completamente objetivado porque es la condición trascendental de todas nuestras objetivaciones. O, en términos heideggerianos: una cultura es el conjunto de «pre-comprensiones» gracias a las cuales pueden tener lugar actos específicos de comprensión, y por tanto, algo que esos actos no pueden llegar a captar completamente. Sin embargo, como digo, la observación de Eliot no sólo es exacta, sino útil, precisamente porque su adhesión a la idea de cultura popular está reñida con su valoración conservadora de las capacidades populares. Eliot no cree que el género humano pueda abarcar muchas cosas, ni producir ideas muy inteligentes. Para existir, pues, la cultura popular tiene que ser un asunto esencialmente inconsciente, y «cultura» es un término que puede sugerir tanto una excelencia de vida como un proceso vivido con las entrañas y no con la cabeza. Como dice Eliot, con su odioso estilo paternalista:

> Para esa inmensa mayoría de humanidad cuya atención está ocupada por la relación directa con la tierra, el mar, o la máquina, o con un pequeño número de personas, placeres, y obligaciones, dos son las condiciones requeridas (para una cultura cristiana). La primera es que, como la capacidad de esta gente para *pensar* sobre los objetos de fe es limitada, su cristianismo se deberá desarrollar

casi exclusivamente a través de la conducta, o sea, mediante prácticas religiosas usuales y regulares, y mediante códigos tradicionales de conducta con el prójimo. La segunda condición es que, aunque la gente llegue a entender que sus vidas se apartan de los ideales cristianos, su vida religiosa y social se les presentará como un todo natural y, por tanto, el problema de comportarse como cristianos no supondrá una presión insoportable.[5]

Así suena Eliot, y así se manifiesta en otras ocasiones: «en conjunto, lo mejor sería que la inmensa mayoría de los seres humanos sigan viviendo allá donde hayan nacido» (pág. 52). No fue, sin embargo, un consejo que él mismo siguiera. Lo que Eliot quiere decir en el pasaje de más arriba es que puedes ser un cristiano entregado, pero casi sin darse cuenta. La cultura ha de ser fundamentalmente una cuestión de observancia y conducta ritual, puesto que la mayoría de la gente carece de la capacidad necesaria para adquirir una verdadera autoconciencia. Algo que recuerda esa definición que dio Althusser de la ideología como una conducta espontánea, conducta que adopta una forma religiosa similar:

El individuo se comporta de tal o cual forma, adopta tal o cual actitud práctica y, lo que es más, participa en ciertas prácticas regulares que son aquellas partes del aparato ideológico de las que «dependen» las ideas que ese individuo ha elegido como sujeto con conciencia libre. Si cree en Dios, va a la Iglesia, asiste a misa, se arrodilla, reza, se confiesa, cumple la penitencia (en tiempos, una penitencia física) se arrepiente y cosas similares...[6]

Según Althusser, la ideología es un asunto de prácticas, más que de ideas, o sea, existe una distinción implícita entre la ideo-

---

5. Eliot, T. S., *The Idea of a Christian Society,* Londres, 1939, págs. 28-29.

6. Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy,* Londres, 1971, pág. 167.

logía de las masas y la teoría de la *intelligentsia*. Eliot hace algo parecido: no desecha la idea de la cultura como conciencia, sino que la convierte en un monopolio de la élite cultivada. La intelectualidad al estilo Althusser se convierte en el sacerdocio secular a lo Eliot. Pero la gente y la *intelligentsia* no constituyen *diferentes* culturas. La cultura vivida inconscientemente por la gente y la vivida reflexivamente por una minoría, son una y la misma. Visto así, una cultura común es algo perfectamente compatible con una cultura jerárquica. La diferencia importante no es la que existe entre distintos tipos de cultura, sino la que se produce entre grados de autoconciencia. La inmensa mayoría de la gente posee creencias sin saber lo que hace. La unidad de creencia y conducta es condición de una cultura popular viva, pero no de un individuo con conciencia espiritual. Lo que caracteriza a las conciencias superiores es la tensión entre esas dos cosas, el conflicto que les plantea su percepción de la ausencia de una serie de ideales que en última instancia trascienden cualquier vida común. La disociación de conducta y conciencia, pues, es el signo de la superioridad espiritual, y por tanto, esas dos cosas sólo pueden estar unidas en el salvaje o en el santo.

Así lo confiesa Eliot en sus *Notes Towards the Definition of Culture*:

> Reconocer que... incluso el más consciente y desarrollado de nosotros también vive a un nivel en el que la creencia y la conducta no pueden llegar a distinguirse, es un tipo de reflexión que puede resultar bastante desconcertante, sobre todo si nos dejamos llevar por nuestra imaginación... Reconocer los dos puntos de vista, que la religión es cultura, pero que la cultura también es religión, puede ser verdaderamente intranquilizador (pág. 32).

La cultura es *habitus*, como dice Pierre Bourdieu,[7] pero también es, y ahí está la contradicción, el modo de existencia más

---

7. Véase Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977 (Trad. cast.: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991).

autorreflexivo que podemos alcanzar. Según vimos en el primer capítulo, la palabra «cultura» abarca tanto el desarrollo orgánico como su control. Pues bien, a Eliot parece perturbarle esta mezcla de lo especulativo y de lo espontáneo que encierra la cultura. ¿Cómo puede ser a la vez las dos cosas algo sobre lo que no necesitamos pensar y el mejor fruto de nuestra conciencia? Si la religión, o la alta cultura, se enraíza en la cultura como forma de vida, entonces corre el riesgo de reducirse a ella y, por tanto, puede perder su valor trascendente. Sin embargo, si carece de esas raíces cotidianas, ¿cómo puede ser efectiva? De igual modo, si mis creencias sólo fueran otra forma de describir mis hábitos de conducta, entonces, siempre nos parecerían bien fundadas, pero sólo a costa de dejar de ser creencias; ya no serían adhesiones o tendencias por las que se me podría elogiar, sino cosas tan poco juzgables como mi tendencia a roncar. Eliot observa que «la conducta tiene tanta capacidad para influir en la creencia, como la creencia para afectar a la conducta»:[8] en tanto conducta, pues, la cultura es lo que consigue implantar en la vida de la mayoría un conjunto de creencias fomentadas por una minoría. Pero el problema es plasmar la creencia en la conducta, evitando al mismo tiempo el molesto corolario de que la conducta acabe consumiendo a la creencia. Las creencias en cuestión, sean religiosas o estéticas, trascenderán finalmente al mundo de la vida diaria, así que su encarnación en él sólo puede ser parcial. Lo que permite que esas creencias operen como una crítica de la vida diaria también es, por tanto, lo que no logra anclarlas a ella de una forma segura.

Eliot posee su propia versión del debate entre la Cultura y la cultura, pero también su propia solución. No puede optar de forma puramente elitista por la Cultura, o sea, por la Cultura enfrentada a la cultura; es suficientemente astuto como para

---

8. Eliot, T. S., *The Idea of Christian Society,* pág. 30.

admitir que ninguna cultura minoritaria sobrevivirá a menos que deje sus grandes vuelos y baje hasta la vida popular. Sólo así, la alta cultura llegará a ser una fuerza *política* en una era dominada por una repugnante democracia de masas. Pero, ¿cómo puede hacer eso una cultura superior, si la inmensa mayoría de los hombres y las mujeres apenas saben pensar? Desde luego, a Eliot le trastorna la perspectiva de una sociedad en la que «nuestro impulso apresurado por educar a todo el mundo» esté preparando el terreno «sobre el que los nómadas bárbaros del futuro plantarán sus coches-caravana» (pág. 108). Pero, al mismo tiempo, acierta a entender que la reacción atrincherada de Leavis ante esa catástrofe –atrancar las escotillas de la alta cultura y adiestrar a una minoría en la autodefensa cultural– apenas vale de nada.

Eliot no está dispuesto a tirar la toalla tan rápido, pero entiende que si la Cultura vuelve a ejercer su influencia sobre las masas, tendrá que ser en forma de cultura religiosa. Su conservadurismo religioso es más realista y menos realista que el liberalismo secular de Leavis: más realista, porque reconoce que a la gente común no le mueven grandes obras literarias, sino formas de vida; menos realista, porque la forma de vida particular a la que Eliot se adhiere –el cristianismo– ha estado perdiendo el respaldo de las masas al menos durante un siglo. Aun así, la religión es lo único que genera unidad entre la conciencia reflexiva y la conducta espontánea, unidad que se puede traducir directamente en un orden social jerárquico. Un clan sacerdotal,[9] formado por individuos no muy distintos a Eliot, gestará valores espirituales de forma consciente, pero esos valores se extenderán a la gente y, de ese modo, los llevará a su término de forma indirecta, irreflexivamente, al ritmo y modo de su experiencia vital. Para la mayoría de la gente, la cultura es

---

9. Literalmente, «a priestlike clerisy», o sea, en términos de Benda, una «intelectualidad pura», un «cenáculo» de espíritus libres. *(N. del t.)*

un ritual de adaptación inconsciente. No hay posibilidad de que los valores minoritarios se puedan ofrecer directamente a las masas: «pretender que todo el mundo participe en la valoración de los frutos más elaborados de la cultura es adulterar y devaluar aquello que se quiere dar» (págs. 106-107).

Para Eliot, pues, una cultura común no es una cultura igualitaria. La minoría selecta y las masas comparten valores comunes, pero lo hacen con diferentes niveles de conciencia. «Según mi idea de cultura» –vuelve a decir en *Notes Towards the Definition of Culture*–, «la población entera *debería* tomar parte activa en las actividades culturales, aunque no en las mismas actividades o al mismo nivel» (pág. 38). Los lectores de la poesía de Eliot se pueden catalogar de la misma forma: por un lado, aquellos que captan las alusiones eruditas a los cultos de fertilidad o a *La Eneida*; por otro, una gran mayoría a la que los sugerentes enigmas de su imaginería le conmueven de una forma más directa y menos cerebral. Eliot es un populista de pura cepa que aplaude el jazz y el *music hall*, y por eso considera mucho más importante a ese segundo tipo de público: la cultura, o lo que es lo mismo, la ideología, va directa al estómago, no al cerebro. Verdaderamente, le trae sin cuidado el significado interpretable de su poesía, razón, entre otras, por la que las notas a *La tierra baldía* resultan ridículas.

En la sociedad ideal de Eliot, pues, todas las clases sociales compartirán la misma cultura, pero será tarea de la élite «producir un mayor desarrollo de la cultura en complejidad orgánica: cultura a un nivel más consciente, pero la misma cultura» (pág. 37). Como antiburgués convencido, Eliot rechaza la teoría liberal de la sociedad, la teoría de la igualdad de oportunidades y de élites meritocráticas, simplemente porque la considera una doctrina atomista que destruye la creencia común y la continuidad esencial para una genuina transmisión cultural. En lugar de ello, la clase gobernante tradicional que preserve y transmita su cultura de generación en generación, será la

máxima expresión de una conciencia espiritual y artística desarrollada que, como tal, no sólo se perpetuará a sí misma, sino al conjunto de la cultura. Los niveles culturales elevados no poseerán más cultura que los inferiores, sino simplemente «una cultura más consciente y una mayor especialización cultural» (pág. 48). Los dos sentidos centrales de «cultura», pues, poseen una distribución social: la cultura como un cuerpo de trabajo artístico e intelectual queda reservado a la élite, mientras que la cultura, en su sentido antropológico, pertenece a la gente común. Lo crucial, sin embargo, es que esas dos formas de cultura se solapan una con la otra. «Ese nivel elevado de cultura», señala Eliot, «se debe ver como algo valioso por sí mismo, pero también como un enriquecimiento de los niveles inferiores: el movimiento de la cultura, pues, avanza en una especie ciclo, y cada clase alimenta a las otras» (pág. 37).

Así pues, y siguiendo una venerable tradición que arranca de Edmund Burke, «cultura» significa todos aquellos hábitos de sentimiento que nos ligan, en su mayor parte de forma inconsciente, a una forma tradicional de vida. Como reconoce el Eliot más antirracionalista, esos modos de sentir son mucho más determinantes que la cultura como sistema de ideas. Las ideas son moneda corriente de la izquierda racionalista, mientras que la cultura resume todo lo que los conservadores ofrecen en su lugar: costumbres, usos, tradiciones, instintos, cultos. Si una industria –sugiere Eliot– «desea captar algo más que el espíritu consciente del trabajador, deberá incluir una forma de vida que sus iniciados sientan como algo particular, que posea sus propios ritos y celebraciones» (pág. 16n). Claro, imaginémonos a unos mineros del carbón engalanados con cascabelitos en sus rodillas. Sin embargo, tradicionalmente, la izquierda también ha defendido una cultura común, no sin tensiones, y ha considerado que las ideas están subordinadas a la vida material. Eliot valora el componente inconsciente de la cultura, pero Raymond Williams hacía algo parecido:

> Mientras se está viviendo, una cultura siempre permanece parcialmente desconocida e inadvertida. La construcción de una comunidad siempre es una exploración, pues la conciencia no puede preceder a la creación y para la experiencia desconocida no valen fórmulas. Por esto mismo, una buena comunidad, una cultura vivida, no sólo hará posible, sino que animará activamente a todos y cada uno de los que puedan contribuir al desarrollo de conciencia que es necesidad común... Es necesario que examinemos cada adhesión, cada valor. No conocemos el futuro, así que nunca podemos estar seguros de lo que podría enriquecerlo.[10]

Para Williams, pues, una cultura nunca puede alcanzar completamente el nivel de conciencia. ¿Por qué? Pues porque, realmente, nunca se llega a realizar del todo. Algo que, por su propia constitución, permanece indefinido nunca se puede totalizar del todo. La cultura es una red de significados y actividades compartidas que no posee autoconciencia como un todo, sino que tiende hacia el «desarrollo de conciencia» (y, por tanto, de plena humanidad) de una sociedad como un todo. Pero la idea de que una cultura común implica una elaboración compartida de esos significados, con plena participación de todos sus miembros, marca las diferencias entre la idea de cultura común que tenía Williams y la de Eliot. Para Williams, una cultura es común sólo cuando se construye de forma colectiva. Para Eliot, una cultura es común cuando su creación queda reservada a unos pocos privilegiados. Para Williams, una cultura común es una cultura continuamente rehecha y redefinida por la práctica colectiva de sus miembros, y no una cultura en la que los valores dictados por unos pocos son asumidos y vividos de una forma pasiva por la mayoría. A esto último, Williams prefería llamarlo «cultura en común».

---

10. Williams, Raymond, *Culture and Society*, pág. 334.

La noción de Williams de una cultura común es, por tanto, inseparable de una transformación socialista radical. Requiere una ética de responsabilidad común, plena participación democrática a todos los niveles de la vida social (incluyendo la producción material), y acceso igualitario al proceso de diseño cultural. Sin embargo, el producto de toda esta actividad política consciente es, irónicamente, una cierta inconsciencia. La cultura común de Williams es más consciente y menos consciente que la de Eliot: más consciente, porque abarca la participación activa de todos sus miembros; menos, porque lo que se produzca a través de esa colaboración ni se puede prever de antemano, ni tampoco se puede llegar a entender completamente durante el proceso de construcción. Esto encierra una inferencia lógica y no una exhortación moral: una cultura creada por una élite se puede entender y predecir, mientras que una forjada por un proceso de coparticipación enormemente complejo, no. Williams subraya esto cuando apela al componente «inconsciente» del término «cultura»:

> Tenemos que planear qué se puede planear, según nuestra común decisión. Insistir en la idea de cultura estará bien mientras sirva para recordarnos que una cultura es, esencialmente, algo que no se puede diseñar de antemano, algo no planificable. Tenemos que asegurar los medios de vida y los medios de una vida en común, pero no podemos saber ni afirmar qué se vivirá a través de esos medios. La idea de cultura descansa en una metáfora: el control del desarrollo natural. Y eso es lo que más hay que subrayar: el desarrollo, como metáfora y como hecho. (*Ibid.*, pág. 335.)

En vez de considerar que la metáfora orgánica es una naturalización engañosa, en vez, pues, de deshacerse de ella, Williams recupera su potencial más radical. La idea de cultura se alza en contra de los racionalistas de izquierdas, pero como esa participación múltiple que demanda la vuelve impredecible, también se esgrime contra los conservadores burkeanos. Una cultura

común nunca puede ser completamente autotransparente, pero no porque revele el misterio enigmático de un organismo, sino a causa del grado de colaboración activa que requiere. Para Williams la conciencia y la inconsciencia son aspectos de un mismo proceso, mientras que para Eliot son cualidades de diferentes grupos sociales. Puede que Eliot estuviera muy imbuido por la idea de una cultura orgánica, pero como su concepción de la cultura es elitista, resulta irónico que prescriba su contenido de una forma mucho más restrictiva que la de Williams. ¿Por qué? Pues porque para Eliot siempre se trata de valores de un corrillo de elitistas que no sufrirán modificaciones importantes al transmitirse a la gente, sino que sólo alterarán su forma. Los dos, Eliot y Williams, subrayan los valores de alguna clase social existente que se anticipa a lo que puede depararle el futuro, sólo que, en el caso de Eliot, esa clase es la aristocracia y la *intelligentsia* de derechas, mientras que en el de Williams es el movimiento de la clase obrera, cuya ética de la solidaridad y cuyas instituciones de cooperación prefiguran una cultura común bastante más inclusiva. La diferencia es que, mientras que Williams piensa que cuando esos valores se extiendan a otros grupos sufrirán una reorganización radical y, por tanto, rechaza la ingenua panacea de una «cultura proletaria», Eliot no contempla en absoluto ese tipo de transformación. No, tal como lo ve él, la mayoría de la gente no puede llegar a eso simplemente porque la gente es demasiado lerda. La gente, pues, queda excluida de cualquier (re-)estructuración activa de los significados y los valores y, por tanto, el meollo de una cultura común se puede prescribir de antemano. Eliot no necesita esperar a lo que pueda surgir de una colaboración común, puesto que en su esquema esa colaboración no se puede dar.

Por su lado, Williams entiende que cuando una serie de valores dados se brindan a nuevos grupos sociales, esos valores dejan de tener identidad propia: toda recepción es una remodelación. Algo, parece ser, que no llegan a entender bien todos

esos populistas culturales para los que dar a conocer la obra de Pushkin a la gente no sólo es paternalista, sino superfluo, puesto que para ellos Pushkin no representa nada. Como los elitistas, pues, estos populistas asumen que los significados culturales ya están fijos y determinados, y como los elitistas, confunden sin más la «cultura burguesa» (asociada a doctrinas que, como el individualismo posesivo, poseen ese origen burgués) con valores como la apreciación de Verdi, o sea, con valores que generalmente han sido reservados para esa clase social, pero sin que en ellos exista ninguna necesidad inherente para esa restricción. Para Eliot, en cambio, no hay posibilidad de valores culturales elevados cuando se destilan en la conducta inconsciente de las masas y se someten a una alteración importante. Los dos, Eliot y Williams, distinguen claramente una cultura *común* y una cultura *uniforme*; los dos subrayan la heterogeneidad y pluralidad de cualquier cultura existente. Sin embargo, para Eliot esa inestabilidad surge, irónicamente, de una rígida estructura de niveles: todos no pueden experimentarla por igual porque no todos participan en ella por igual. Williams estaría de acuerdo en que la participación plena de todos los individuos en la totalidad de la cultura es imposible, pero concibe la diversidad de una cultura común como resultado de su capacidad para implicar a distintos agentes. No podemos esperar «una pura igualdad (en el sentido de identidad) de la cultura; pero sí un complejo sistema de desarrollos diferenciados, cuya totalidad constituirá una totalidad cultural, pero que, como tal totalidad, no será accesible ni consciente a ningún individuo o grupo que viva dentro de él».[11] Para Eliot, la cultura tiene un contenido común, a saber, una naturaleza monárquica, rural y anglocatólica, mientras que para Williams lo común subyace, antes que nada, en su forma política. Y esta

---

11. *Ibíd.*, pág. 238.

forma participativa común no sólo es compatible con una pluralidad de experiencia cultural, sino que la implica lógicamente.

La concepción de Williams de una cultura común, pues, podría arrojar una nueva luz sobre los debates actuales entre pluralistas y comunitaristas[12], o sobre la disputa entre la cultura como hibridación y la cultura como identidad. Eliot es como una especie de protocomunitarista que aboga por una comunidad de creencia y por un mismo pedigrí cultural. Hoy día, la oposición a esta causa está encabezada tanto por liberales clásicos como por pluralistas posmodernos, bandos que tienen en común más cosas de las que cada uno de ellos desearían reconocer. Sin embargo, la teoría de Williams de una cultura común no puede alinearse con esa causa. En efecto, los posmodernistas no podrían desecharla como expresión de una nostalgia organicista, primero porque entraña transformaciones políticas con profundas implicaciones revolucionarias, y segundo, porque no concibe la cultura como un todo integrado, sino, lo acabamos de ver, como «un complejo sistema de desarrollos diferenciados». En la teoría de Williams, una cultura común es una cultura que no puede ser corporativa. Pero esta posición tampoco puede ser asumida sin reservas por los partidarios radicales de la hibridación y por los liberales pluralistas, puesto que implica una comunidad de creencia y acción difícil de digerir para ellos. La paradoja de la posición de Williams es que las condiciones para ese desarrollo cultural complejo sólo se pueden realizar asegurando políticamente lo que, de una forma un tanto vaga, denomina «medios de vida común», término que en Williams viene a significar lo mismo que institu-

---

12. Sobre estas disputas, véase, Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989, y Mulhall, Stephen y Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*, Oxford, 1992 (trad. cast.: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996).

ciones socialistas. Éstas, en efecto, implican creencias comunes, vínculos y práctica. Sólo a través de una democracia plenamente participativa, y eso incluye una democracia que regule la producción material, se podrán abrir canales de acceso que den rienda suelta a la diversidad cultural. En dos palabras: para fomentar un verdadero pluralismo cultural se requiere una acción socialista concertada y esto es, justamente, lo que el culturalismo contemporáneo no logra entender. Para este culturalismo, la postura de Williams tiene un carácter extrañamente residual, por no decir completamente arcaico; pero el verdadero problema es que todavía no hemos logrado ponernos a su altura.

Para Williams, pues, lo importante no es la política cultural, sino la política de la cultura. La política es la condición, la cultura su producto. Pero como Williams rechaza la visión marxista vulgar que reduce la cultura a algo de «segundo orden», nunca considera esa idea como una doctrina ontológica, sino como un imperativo práctico. Eliot, un *tory* que en la práctica se entrega a un orden individualista que choca con sus propios ideales culturales, ignora totalmente este orden de prioridades. Otro tanto ocurre con las políticas de identidad de hoy en día. La idea de fomentar la diferencia cultural implica que esa diferencia es buena sea donde sea, y por tanto, también implica una política de igualdad universal. La ironía, sin embargo, es que muchos devotos de la política de la identidad se muestran hostiles o indiferentes a este hecho. Digan lo que digan, no existen «políticas culturales», o sea, formas de política que sean específicamente culturales. No, la cultura no es algo inherentemente político. Cantar una balada de amor bretona, montar una exposición de arte afroamericano o declararse lesbiana no son cosas ni perpetua ni inherentemente políticas; se vuelven políticas sólo bajo condiciones históricas específicas, normalmente de tipo desagradable. Sí, se vuelven políticas cuando están trabadas en un proceso de dominación y resistencia, o

sea, cuando una serie de asuntos, que en otras circunstancias serían inofensivos, se transforman, por una u otra razón, en un terreno de lucha. La meta última de una política de la cultura es devolver a esas cosas su carácter inofensivo, de tal forma que se pueda cantar, pintar o hacer el amor sin que ningún conflicto político fastidie el asunto. Es cierto que, en ese caso, habrá defensores y defensoras de la política de la identidad que no sabrán qué diablos hacer con su vida, pero ése es su problema, no el nuestro.

La conocida distinción de Williams entre formas residuales, dominantes y emergentes de cultura encuentra algún reflejo en lo que estoy discutiendo en este libro. Lo residual, dice Williams, no es lo mismo que lo arcaico, aunque cueste distinguirlos. A diferencia de lo arcaico, lo residual es un elemento que todavía sigue activo en el presente, una expresión de valores y experiencias que una cultura dominante no llega a integrar del todo. Williams ofrece varios ejemplos de este tipo de formación: la comunidad rural y la religión organizada. Pues bien, buena parte de la cultura entendida como identidad o solidaridad es residual en este sentido, o sea, se reduce a una serie de enclaves de resistencia tradicional dentro del presente que extraen su fuerza de «alguna formación o institución social y cultural anterior»[13] y que, en términos de Williams, pueden ser u «oposicionales» o «alternativas». El nacionalismo es, entre otras cosas, una forma oposicional de cultura residual, mientras que el movimiento New Age es una forma alternativa. Sin embargo, los dos movimientos también son productos del presente y precursores potenciales de un futuro. La situación que se ha producido en nuestro tiempo se podría entender como un entrelazamiento cada vez más estrecho de esas tres catego-

13. *Marxism and Literature,* Oxford, 1977, pág. 122 (trad. cast: *Marxismo y literatura,* Barcelona, Península, 1980, pág. 144).

rías de Williams. La cultura dominante, que es un compuesto desigual de lo «elevado», y lo posmoderno, de civilidad y de comercialismo, socava progresivamente las identidades tradicionales y ejerce tal presión sobre los fenómenos residuales, que éstos acaban resurgiendo como fenómenos emergentes. El asedio a la familia, a la región, a la comunidad, al código moral, a la tradición religiosa, al grupo étnico, al Estado-nación o al entorno natural suscita un movimiento que, al desafiar a la cultura dominante del presente, reivindica algo que vaya más allá de ella. Mientras que el posmodernismo declara el fin de la historia, esas fuerzas siguen representando un escenario, más modernista, en el que el pasado retorna, está vez como futuro.

Pero no hay duda: la industria cultural es lo que ha convertido *a la cultura en el tema de nuestro tiempo*. Si la cultura está al orden del día es porque, a lo largo del proceso histórico de posguerra, ha quedado más integrada en el proceso general de producción de bienes de consumo. Pero este hecho es parte de un relato de nuestra época mucho más complejo y extenso, un relato que consuma un aburguesamiento de la cultura de «masas» que se remonta, como poco, hasta el *fin de siècle*. En efecto, durante las primeras décadas del siglo XX, los debates sobre la cultura giraron en torno a este enorme proceso de cambio, un proceso que para muchos parecía presagiar el fin de la propia civilización. El centro de esos debates fue, en buena parte, la oposición entre cultura «elevada» y cultura «de masas». Los tonos elegíacos de este *Kulturpessimismus*, cuyos ecos todavía hoy se dejan sentir en la melancólica obra de George Steiner, pasaron de Oswald Spengler a Ortega y Gasset, de F. R. Leavis a Max Horkheimer, de Lionel Trilling a Richard Hoggart. Sin embargo, lo que esos debates pasaron por alto fue el hecho de que hubo un arte, rigurosamente complejo y políticamente subversivo, que triunfó, al menos por un momento: la vanguardia. El hecho de que esta vanguardia fracasara bajo la presión política explica, en parte, el hecho de que el arte «elevado»

de hoy día parezca estar tan terriblemente desconectado de las corrientes populares.

La figura de Hoggart, sin embargo, supone un cambio significativo de perspectiva. *The Uses of Literacy* fue, por así decir, un *Kulturpessimismus* de izquierdas, un documento tardío de esa vieja tradición, pero, a la vez, un primer ensayo de una nueva. La cultura amenazada cuya perdida había que lamentar ya no era el humanismo europeo de altos vuelos, sino la vida proletaria del Norte de Inglaterra. El trabajo de Hoggart, original como pocos, apareció casi al mismo tiempo que el *Culture and Society 1780-1950* de Williams, pero en este último ya se daba la transición decisiva. La izquierda, pues, se reapropiaba de la idea de cultura como respuesta a un nuevo tipo de capitalismo de posguerra, un capitalismo en el que los medios de comunicación y el consumismo crecían desproporcionadamente, pero también como una forma de distanciarse de un estalinismo demasiado filisteo. Existía, de hecho, una rica tradición de escritura cultural de izquierdas, dentro y fuera de los partidos comunistas que, todo hay que decirlo, no había surgido a través de la Nueva Izquierda, pero que una generación de clase ex trabajadora, formada en su mayor parte por intelectuales occidentales no comunistas en busca de una posición política renovada, sí podía descubrir en varios ámbitos, sobre todo a través del concepto de cultura, concepto que les servía para vincular apropiadamente su formación humanista con las nuevas tendencias del Occidente de posguerra. El movimiento pacifista proporcionó otro punto de identidad, precisamente, en una fase de la Guerra Fría en la que la supervivencia de la cultura, en cualquier sentido de la palabra, parecía estar en duda.

Este *rapprochement* teórico entre política y cultura pronto encontró su plena encarnación en la política cultural de los años sesenta, pero conforme aquellas esperanzas políticas se esfumaban, la industria de la cultura se fue expandiendo, primero durante los años setenta, luego en los ochenta, hasta que

se hizo necesario acuñar un nuevo término para describir todo ese fenómeno: «posmodernismo». Lo que este término anunció fue que la *Kulturkampf* al estilo antiguo, la lucha entre la civilización minoritaria y la barbarie de masas, quedaba oficialmente superada. Los sesenta habían desafiado al arte patricio en nombre de lo populista y subversivo, pero ahora triunfaba algo que ya no caía bajo las dos categorías. Era populista, pero en absoluto subversivo. Incluía el arte elevado, pero ahora totalmente asimilado por la producción de bienes de consumo; abarcaba la cultura de «masas» de alta sofisticación junto con el *schlock* y el *kitsch*, la experimentación de vanguardia y la banalidad comercial.[14]

Aun así, se siguió distinguiendo entre lo elevado y lo vulgar, sólo que la cultura elevada tradicional (todavía con fuertes connotaciones de clase) fue progresivamente marginada, mientras que casi ninguna cultura popular se quedaba fuera de los moldes comerciales. Más bien, las distinciones entre lo elevado y lo vulgar se reprodujeron dentro de una cultura híbrida y entrecruzada que extendió su influencia sobre todo tipo de ámbitos sociales sin introducir ninguna jerarquía de universos separados e incompatibles. Este giro no fue, de hecho, algo completamente nuevo. La estructura tradicional de clase y el orden tradicional de jerarquía nunca habían encajado del todo: la aristocracia nunca destacó precisamente por su amor a Schoenberg. La cultura elevada siempre fue el soporte tenaz de la *intelligentsia* y no un asunto exclusivo de clase, aunque normalmente la *intelligentsia* no acaba siendo más que eso. La cultura posmoderna, por su parte, es una cultura sin clases, en el mismo sentido que el consumismo, o sea, rebasa las divisiones de clase al mismo tiempo que impulsa un sistema de produc-

14. *Schlock*, «productos basura», desde la bisutería barata a los culebrones. *(N. del t.)*

ción para el que esas divisiones siguen resultando indispensables. Sea como sea, el consumismo de esa cultura sin clases día a día se convierte en signo distintivo de la clase media.

Sin embargo, se necesitó algo más para que la marca «posmoderno» cumpliera los requisitos. Lo que parecía haberse alterado no era simplemente el contenido de la cultura, sino su propio estatus. Lo importante, pues, no era el solo hecho de que cada vez tuviera más presencia, sino la influencia transformadora que ejercía sobre otros niveles de la sociedad. Lo que estaba teniendo lugar era, en palabras de Fredric Jameson, «una prodigiosa expansión de la cultura por el ámbito social, hasta el punto de que se puede decir que todo lo que contiene nuestra vida social –desde el valor económico y el poder estatal hasta las prácticas y la propia estructura mental– se ha vuelto "cultural", en un sentido original y que todavía no se ha teorizado».[15] En el momento en que la política se vuelve espectáculo, los bienes de consumo se estetizan, el consumo se erotiza y el comercio se semiotiza, la cultura se transforma en la nueva «dominante» social, tan arraigada y penetrante como la religión en la Edad Media, la filosofía en la Alemania de principios del siglo XIX o la ciencia natural en la Gran Bretaña victoriana. A partir de ese momento, el término «cultura» adquiere, por un lado, el significado de vida social «construida», o sea, vida social mutable, múltiple y transitoria, vida social en un sentido que pueda resultar aceptable lo mismo para una activista radical que para una experta en consumo. Pero, por otro lado, la cultura también se convierte en una «segunda naturaleza» aún más implacable, una segunda naturaleza de enorme persistencia y con un carácter de fundamento inamovible. El capitalismo

---

15. Jameson, Fredric, «Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism», *New Left Review,* 146, julio de 1984, pág. 87 (trad. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado,* Barcelona, Paidós, 1992; también en *Teoría de posmodernidad,* Madrid, Trotta, pág. 66).

avanzado, pues, logra el increíble truco de desnaturalizar su propias formas de vida apelando, no a su permanencia, sino a su caducidad.

Con todo, la cultura aún necesitaba otro componente para llegar a ser totalmente posmoderna. Dejó su marca en el capitalismo, desde luego, pero, también, en la izquierda. ¿Qué había sobrevivido de las revueltas políticas de los sesenta? Pues estilos de vida y política de la identidad, dos factores que saltaron a la palestra desde que a mediados de los setenta la lucha de clases se congelara. Al movimiento de liberación de las mujeres (que se incubó en los sesenta, en un ambiente de inhóspita masculinidad, pero que floreció en el pequeño resquicio que quedó entre la defunción de esa cultura y el comienzo de una reacción global) se unieron otros movimientos para los que la cultura no era un extra opcional, ni una distracción idealista, sino la verdadera gramática de la lucha política. Mientras tanto, mientras Occidente había estado pendiente de sus angustiosos debates culturales de posguerra, el mundo colonizado había atravesado la era de las luchas de liberación nacional. Aunque en este caso las discusiones culturales necesariamente cedieron su protagonismo a las políticas, amplias regiones del globo consiguieron salir adelante gracias a una corriente política –el nacionalismo revolucionario– que hundía sus profundas raíces en la idea de cultura.

Cuando estas luchas coloniales alcanzaron su punto crítico con la guerra del Vietnam se entrecruzaron con la política cultural de la izquierda occidental, dando lugar a una extravagante pero estimulante alianza entre Godard y Che Guevara. Sin embargo, estos años también fueron años de permanente emigración postimperialista, justo cuando la identidad cultural, en Gran Bretaña y en otros lugares, se veía arrastrada a la crisis, no sólo por una anomia postimperialista, sino también por el resurgimiento del problema del imperialismo, ahora, bajo la insegura forma de una nación potencialmente multicultural.

La cultura también se puso en juego en una serie de debates sobre el destino de unas sociedades occidentales que andaban desorientadas por la pérdida de identidad cultural, la «americanización» cultural, la influencia omnipresente del consumismo y de los medios de comunicación, y las voces cada vez más claras de intelectuales ex-pertencientes a la clase obrera que habían disfrutado de los beneficios de una educación superior, pero que no por ello se adherían a los valores ideológicos de esa educación.

El resultado final es un giro progresivo desde una cultura politizada a la política cultural. La cultura, entendida como identidad, lealtad y vida cotidiana, había desafiado con fuerza a una izquierda filistea, patriarcal, y ciega a las diferencias étnicas. Pero conforme los movimientos de liberación nacional emprendieron la era poscolonial y la cultura politizada de los sesenta y de principios de los setenta dio paso a los posmodernos ochenta, la cultura se convirtió en el suplemento que acabó por desplazar lo que ella misma había suplido. Mientras las luchas de clase obrera se iban al traste y las fuerzas socialistas quedaban desintegradas, las fuerzas del mercado penetraban más profundamente en la producción cultural, y así, la cultura lograba alcanzar su fama como «dominante», no sólo para el capitalismo avanzado, sino para una amplia gama de sus oponentes. Desde luego, fue un cambio sumamente conveniente para algunos intelectuales de izquierdas que se podían consolar de la derrota política de su época pensando que su área profesional cobraba una importancia renovada y un significado radicalmente global. Así fue como una izquierda que en los setenta había intentado repensar el papel de la cultura dentro de la política socialista y que, para lograr eso, se había volcado con entusiasmo en Gramsci, Freud, Kristeva, Barthes, Fanon, Althusser, Williams, Habermas, acabó siendo minada no por el filisteísmo anticultural de la propia izquierda, tal como había pasado antes, sino por lo contrario, por una inflación de sus propias preocupaciones culturales; de hecho, hasta un punto en

el que amenazaron con perder todas las amarras con la política.

Lo que puso en entredicho a ese tipo de enfoques culturales no fue el hambre, sino la opulencia. El célebre «giro hacia el sujeto», con su excitante mezcla de teoría del discurso, semiótica y psicoanálisis, demostró ser un giro para alejarse de la política revolucionaria, o, en algunos casos, para olvidarse de la política sin más. La izquierda de los años treinta había infravalorado la cultura; la izquierda posmoderna la sobrevaloró. Parece que ése es el destino del concepto de cultura: o ser reducido o ser reificado. Como observa el dramaturgo David Edgar, el pensamiento posmoderno persigue:

> los fines característicos de la contracultura, pero abandona los medios colectivos tradicionales de la socialdemocracia; pretende celebrar la diversidad de las nuevas fuerzas sociales de los años sesenta y setenta, pero a costa de ignorar el desafío a las estructuras dominantes que representaron en su día; desea poner las opciones personales por encima de la acción colectiva, y justificar un tipo de respuesta emocional e individual al empobrecimiento liberal y psicológico, pero devalúa las estructuras convencionales de la actividad política, para así, quebrar los vínculos ideológicos entre los intelectuales de oposición y los pobres.[16]

La contracultura de los años sesenta, desconectada ya de su base política, viró hacia el posmodernismo. Mientras tanto, en el remoto mundo colonial, nuevos Estados habían emergido como resultado de un nacionalismo revolucionario que, o bien había ido perdiendo su memoria política o, simplemente, había sido privado de ella. Fue fácil creer, pues, que lo que estaba en juego era la cultura, no la política, sobre todo cuando, primero, una escritura poscolonial extraordinariamente prolífica empezó a volverse burguesa y, segundo, cuando los disidentes

16. Edgar, David (comp.), *State of Play*, Londres, 1999, pág. 25.

que no pudieron hallar una identidad sólida en un Occidente pospolítico la buscaron denodadamente en el extranjero. Las sociedades poscoloniales también podían proporcionar algunas claves alegóricas de referencia para la política de la identidad en Occidente. Conforme la izquierda fue girando hacia la cultura, pues, el capitalismo avanzado hizo otro tanto, como si se tratara de su grotesca imagen especular; así, lo que generalmente se había llamado política, trabajo o economía reapareció transformado en imagen e información.

Sobra decir que esto no es equiparar las campañas contra el racismo con los destellos de la televisión digital. Se trata de un período que ha visto nacer nuevas clases de dominación, pero que también ha sido testigo de nuevas formas de intervención: desde los movimientos pacifista y ecologista hasta las organizaciones de los derechos humanos y las campañas contra la pobreza y el desarraigo. Y es que, tal como hemos visto, nuestras guerras culturales son una lucha a cuatro frentes, y no a tres. Además de la cultura como civilidad, la cultura como identidad y la cultura como comercialismo, tenemos la cultura como protesta radical. Como David Edgar plantea:

> Está, en primer lugar, el modelo patricio, el modelo que considera que la función del arte es el ennoblecimiento, cuyo ámbito es la nación y cuya pauta de organización son las instituciones, el modelo que considera como su repertorio al canon establecido y a las obras que aspiran a unirse a él, y como su público base a la élite cultural. En segundo lugar, y en oposición tradicional al modelo patricio, está el modelo popular para el que el propósito básico del arte es entretener, que tiene como esfera el mercado, cuya pauta son los negocios y que tiene a la masa como público. En tercer lugar, y en contraste con los anteriores, está el modelo provocativo, en el contenido y en la forma, el modelo que define la función de las artes en términos de desafíos, que tiene a la comunidad como su esfera de acción, y que toma lo colectivo

como pauta, que posee un público diverso, pero unido por un mismo compromiso con el cambio.[17]

Esta forma de plantear las cosas es muy interesante, aunque Edgar no consigue subrayar el hecho de que algunas formas de cultura patricia y de cultura popular también pueden tener un contenido radical. Además de eso, pasa por alto las culturas de la identidad, cuya relación con la política transformadora es más que ambigua. La política de la identidad ha figurado entre los movimientos contemporáneos con un talante más emancipatorio, pero también es cierto que algunos de sus sectores han sido intolerantes, cerrados y autoritarios. Estos sectores hacen oídos sordos a la necesidad de una solidaridad política más amplia y encarnan un individualismo de grupo que reproduce el *ethos* social dominante al que ellos mismos se intentan resistir. Son culturas comunes exactamente en el sentido que Williams no consideró, o sea, en el peor de todos, aquel en el que una sociedad abierta acaba siendo una sociedad que fomenta un amplio abanico de culturas cerradas. Ésa es la razón por la que el pluralismo liberal y el comunitarismo también son imágenes reflejas el uno del otro. La voracidad del capitalismo engendra, como reacción defensiva, una multitud de culturas cerradas que la ideología pluralista del capitalismo se encarga de enaltecer cual rica diversidad de formas de vida.

Por muchas y variadas razones, la cultura se convirtió en una preocupación vital para la era moderna. En un momento dado y por primera vez, surge una cultura de masas comercialmente organizada que se percibe como una amenaza desastrosa para la supervivencia de los valores civilizados. La cultura de masas no fue sólo una afrenta a la cultura elevada, sino que saboteó las bases morales de la vida social. Sin embargo, la cul-

17. Ibíd, pág. 11.

tura también cumplió la función de consolidar los vínculos del Estado-nación y de proporcionar a una clase dirigente cada vez más agnóstica un sustituto de la fe religiosa que fuera lo suficientemente edificante. La supervivencia de la cultura, entendida como una serie de formas de vida peculiares, quedó en manos del colonialismo, confirmando así la superioridad de la vida occidental, pero también relativizando la identidad de los poderes colonialistas justamente cuando éstos necesitaban sentirse más seguros de ella. En la época postimperialista esta crisis de identidad se vivió aún más de cerca, a través de la emigración étnica, al mismo tiempo que los cambios en la naturaleza del capitalismo lograban poner a la cultura en un primer plano mediante la estetización generalizada de la vida social. El agobiante mundo del capitalismo transnacional conjuntó diversas formas de vida de una forma más ecléctica, consiguiendo dos cosas: que los hombres y las mujeres cobraran una conciencia renovada de sus identidades culturales, pero que también las sintieran más amenazadas que nunca. Conforme la clase política buscó sus evasivas ante este nuevo y agresivo bloque de poder global, nuevas corrientes políticas para las que la cultura, en su sentido amplio, constituía el verdadero meollo de la política, afluyeron para ocupar su lugar. Al mismo tiempo, cuando en los regímenes autoritarios del antiguo bloque soviético el testigo de la resistencia pasó de los políticos a manos de los poetas, la cultura se convirtió en una expresión vital de la disidencia política.

A la vista de toda esta ebullición cultural, habría que subrayar un hecho muy claro. Los problemas fundamentales a los que nos enfrentamos en el nuevo milenio –guerras, hambre, pobreza, enfermedad, endeudamiento, drogas, contaminación ambiental, desplazamientos de población– no son problemas esencialmente «culturales». No, no son primordialmente cuestiones de valor, de simbolismo, de lenguaje, de tradición, de pertenencia a un lugar o de identidad, y menos aún cuestiones

de arte. Los teóricos y las teóricas Culturales, *qua* teóricos y teóricas culturales, tienen poco con lo que contribuir a su solución. Lo sorprendente es que en el nuevo milenio la humanidad se enfrentará a buena parte de los problemas materiales que siempre ha padecido y, encima, a unos cuantos nuevos y añadidos, como el endeudamiento, las drogas y los armamentos nucleares. Como cualquier otro asunto material, esos asuntos poseen inflexiones culturales, están ligados a creencias e identidades y progresivamente se enmarañan como sistemas doctrinales. Pero son problemas culturales en un sentido del término «cultural» que, si se estira mucho, puede acabar vaciándolo de significado.

No sólo vivimos gracias a la cultura. También vivimos en aras de la cultura. Los sentimientos, la convivencia, la memoria, la afinidad, el lugar, la comunidad, la plenitud emocional, el disfrute intelectual, y la sensación de que todo tiene un sentido, todo ello nos resulta algo mucho más cercano que las declaraciones de derechos humanos o los tratados comerciales. Sin embargo, la cultura también nos puede resultar algo próximo por pura complacencia. De hecho, esa cercanía se puede convertir en algo patológico y obsesivo, a menos que se la inserte en un contexto político ilustrado, un contexto que pueda moderar esas adhesiones con compromisos evidentemente más abstractos, pero mucho más generosos. Hemos visto cómo la cultura ha asumido una nueva dimensión política, pero, también, cómo ha adquirido una importancia desproporcionada. Es hora, pues, de reconocer todo su alcance, pero, también, de volver a ponerla en su sitio.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

absolutismo, 90, 117
abstracción, 12, 90, 119, 146-147
acción, 35 y sigs.
  véase cultura como acción; cultura como contemplación
adelgazamiento, 132
Adorno, Theodor, 73, 100
agresión primaria, 162
agricultura, 11-12
Ahmad, Aijaz, 105 y n. 9
Alien, 134
alienación, 53, 70, 109, 121
alta cultura (*high culture*) *véase* cultura elevada
Althusser, Louis, 143, 170-171, 170 n. 6
ambigüedad, postestructuralista, 135
«americanización» cultural, 187
amor, 164
animales, comparados con humanos, 145-148
anomia, 109
antifundamentalismo, 114-116, 124
antinaturalismo metafísico, 138
antropología, 30, 46, 47, 48
  cultural, 28 y n. 18
  estructural, 49
  véase cultura, sentido antropológico de la
apertura de contextos, 143
apertura de reglas, 16-17
Archer, Margaret, S., 55, 56 n. 1
argumentación, 156
aristocracia, 26, 178
Aristóteles, 59
Arnold, Matthew, 12, 19, 26, 33, 36, 37, 55, 67, 72, 130
  anarquía según, 26
  religión y cultura según, 107-108, 128
arte, 43 y sigs., 70, 190
  e inteligencia (Williams), 37
  libertad y, 17
  y sentido de la vida, 100
  y modernismo, 43
  véase artes; cultura como arte; obras de arte
artes, las, 43-44, 60, 61, 64
  como expresión de la vida valiosa, 40
  como índice de la vida social, 39-40
  como transformación, 40 y sigs.
  reducción de la cultura a, 32-33
  significado social de, 32 y sigs.
  y la crítica, 66
  y su papel en la reinvención de la cultura occidental, 105
articulación de diferencias, 113
artificial, *véase* constructivismo; cultura, carácter artificial de la; naturaleza
asistencia social (*welfare*), 42
atemporalidad de la naturaleza, 140-141
autoconciencia y cultura, 63, 170, 171, 176
autocrítica e identidad cultural, 103
autodestrucción, 162-163
autodeterminación, 127, 145-146, 148
autoexpresión, 65
  imágenes colectivas, 63
autonomía
  del espíritu, 16
  de la vida práctica, 160
autoridad
  e interiorización de la ley, 80
  espiritual, 111
  global, 114
  religiosa, 12
autorracionalización, 114
autorreflexividad, 18, 143

Bacon, Francis, 11
Balzac, Honoré de, 84
Banaji, Jairus, 47 n. 29
bandera nacional, 111
barbarie, 23, 46, 85, 107, 160
Barthes, Roland, 188
base y superestructura, 12, 51
Bauman, Zygmunt, 59 n. 8
Beattie, John, 28 n. 18
Benda, Julien, 63 n. 16, 64
Benedict, Ruth, 91 y n. 6
Benjamin, Walter, 38, 159, 160

Bentham, Jeremy, 141
Bildung, 19
Billington, R., 59 n. 9
biologicismo, 138
Blake, William, 125
Boas, Franz, 29 n. 21
Bond, Edward, 148 n. 10
bondad, 157
Bourdieu, Pierre, 171 n. 7
Bürgher, 26
burguesía, 26, 66,
  criticada por aristócratas y disidentes, 70
  véase cultura burguesa
Burke, Edmund, 28, 140, 175
Byron, Lord, 26

caballero (*gentleman*), 22
cafés, 106-107
«California, síndrome de», 132
cambio social, 37, 45
  y las artes, 44
Canadá, 137
cáncer, 134
canon, 39, 83, 89, 100, 118, 190
capacidad humana para la cultura y la historia, 145-148, 156-157
capital
  movilidad del, 119
  occidental, 129
capital, El (Marx), 48
capitalismo, 24, 31, 38, 67, 108-109, 124, 129, 146, 184
  autoritario, 81
  avanzado, 100, 114-117, 186, 189
  cambios en la naturaleza del, 192
  contradicciones del, 104
  e ideología, 104
  el arte como crítica del, 32-33
  global, 118-119
  legitimación del, 103
  transnacional, 98-99, 101
  y culturas cerradas, 191
  y expansión de la cultura, 186
  y secularización, 108-109
carencia de Dios (*godliness*), 72
carencia de nación (*nationlessness*), 72
  véase desarraigo
carnavalesco, 109, 134, 161
catolicismo, 127
Chateubriand, François Auguste René, 106
chovinismo, 93
ciencias, 32, 39 141-142, 186
científicos, enfoques, 47
cine, 84
ciudadanía, 19-22, 95
  mundial, 92-93, 96, 120
ciudades posmodernas, 112
civilidad (*civility*), 22, 28, 85, 95, 167
  cultura como, 37, 100-103, 120, 123
  muerte de la, 183
  occidental, 125
civilización (*civilization*), 22, 23, 29, 87, 101
  aspecto descriptivo y normativo, 23-24, 41
  basada en el cultivo (Coleridge), 19
  como mediación, 48
  connotaciones imperialistas, 24
  contradicciones internas de la, 41
  en el individuo, 35
  enfrentada a la cultura, 24-25
  fracaso de la cultura como, 37-39
  Freud acerca de la, 161-162
  occidental, legitimación espiritual de la, 103-104
  relación de la palabra «cultura» con la, 22-24
  y la burguesía, 26
civilización occidental, 75, 103-104
  y deporte, 109
clase dirigente, 80, 192
clases sociales, 178
  veáse aristocracia; burguesía; cultura posmoderna; lucha de clases
clase trabajadora, 41
Clinton, Bill, 135, 137
Clinton, Hillary, 134
coacción política, 80
código moral occidental, 126
coherencia, teoría de la verdad como, 139
colere (en latín), 12
Coleridge, Samuel Taylor, 19, 37
  Constitution of Church and State, On the, 19 n. 9, 25
colonialismo, 12, 27, 45, 77, 128-129, 191
colonus (en latín), 12
comedia, 128
comercio, 24, 51, 100, 186
comercialización de la cultura, 110, 183, 185, 190, 191
  véase cultura de masas; cultura popular; cultura vulgar
compañías multinacionales, 120
compasión, 152-158
comprensión, 78-79
compromiso (toma de partido), 33-34, 44, 121
comunicación, 42-43, 145-146
comunidad, 121, 122
  rural, 182-183
  universal, 119
  marginal, 70
comunismo, 119, 184
comunitarismo, 70, 74, 101, 116, 120, 126, 180, 191
conducta
  cultura definida en términos de, 56
  y creencias, 171-172
conceptos, 138
conciencia

desarrollo de la, 175-178
cuerpo compasivo y, 152-158
desplazamiento de la, 48
grados de, 170-171
véase inconsciente, el
conflicto, 34, 64, 68, 83, 161
de culturas, frente a unidad de la Cultura, 104-105
político, 37
conformismo (adaptación), 70, 174
conocimiento
regímenes de, 81
sistemático, 46
trascendente, 141
consenso, 35, 64, 80, 87
coercitivo, 111
moral y arte, 156-157
conservadurismo, 110, 140, 175, 177
Constitution of Church and State, On the (Coleridge), 19 n. 9, 25
constructivismo, 13, 127, 186
consumismo, 51, 100, 124, 135, 184, 185, 187
gay, 110
consumo, erótica del, 186
contenido, desinterés de la cultura por el, 34
contexto, pertenencia a un, 145
contingencia y universalidad, 89-91
contracultura, 130, 189
contradicciones entre cultura y política, 33-34, 95, 163
control del desarrollo natural (*tending of natural growth*) 11 y n. 1, 13, 48, 172, 177
convención, 138
corporativismo cultural *versus* corporativismo capitalista, 101
corrección política, 134
cosmopolitismo, 28, 98-99, 109, 116-117, 118-119
coulter (en inglés), 11
creatividad, 32, 39, 41
creencias
e internacionalismo socialista, 120
sistemas tradicionales de, 104
verdaderas por coherencia, 139
y conducta, 192
crianza (*nurture*), 42
cristianismo, 169-170, 173
la Cultura como sustituto del, 107-109
crítica, 21, 25, 38-41, 71
anticapitalista, 24, 32, 33-34
de los imperios, 72
inmanente, 21, 40, 41
marxista, 41
política, 149
romántica, 24, 32
utópica, 37-38
véase Kulturkritik
crítica literaria inglesa, 39
véase teoría literaria
crónica humana (*human narrative*), 133
crueldad, 157
cuento de invierno, El (Shakespeare), 13
cuerpo, 132
como *medium* de una humanidad común, 151-152
como representacion ficticia (Freud), 162
compasivo, 152-158
construido socialmente, 165
desear un, 43
obsesión en Estados Unidos por el, 132-133
y orden simbólico, 145-147, 161-162
culpabilidad, 162
culto, 12, 67-68
véase religión
cultivo (*cultivation*), 11-12, 125
de la naturaleza humana, 17-18
del individuo, 17-18, 35-36
y Estado, 18-20
cultura
significados, evolución y utilidad de la palabra, 11 y sigs., 65
ambigüedad de la palabra (Eliot), 168
carácter artificial de la, 13, 17
carácter corporativo, 109
carácter orgánico de la, 17, 29, 43, 47-48, 71, 177-178
como acción, 107-108
como afirmación de la diferencia, 103, 130
como armonía (helenismo), 107-108
como arte(s), 37, 43 y sigs., 70
como deber (judaísmo), 107-108
como contemplación, 108
como enfermedad y remedio, 39, 53
como forma de vida, *véase* formas de vida
como formas de conducta (Sapir), 56
como identidad, 71, 100-101, 111, 116-117, 120, 124, 126, 180, 182
como patrón de perfección (Williams), 60
como perfección (Arnold), 36
como potencial dentro de la naturaleza, 18
como reconciliación ideal, 68 y sigs.
como solidaridad, 109
como sustituto de la religión, 67-68
como tierra, y *ethos*, 115
como civilidad, 37, 100-103, 120, 123
criminalidad de la, 73
cuatro significados de (Williams), 60 y sigs.
en guerra con la civilización, 24-25
en crisis, 44-45, 55-81
en sentido alemán (*Kultur*), 22
en sentido antropológico, 29, 37, 55, 56, 71, 101, 118, 167, 175
en sentido estético, 55, 58, 101, 107, 109

estatus y contenido de la, 185-193
evolución de modelos de, 49-50
expansión de la, en la era hipercapitalista, 186 y sigs.
neutralidad política de la, 34 y sigs.
popularización de la, 66, 69
residual, dominante y emergente (Williams), 182 y sigs.
y colonialismo, 46 y sigs.
y Cultura, 24, 64, 66, 72-77, 83-130
y nacionalismo, 45 y sigs.
y naturaleza, 11, 13-17, 131-165
y progreso económico, 24 y sigs.
y romanticismo, 46 y sigs.
véase contracultura; subcultura
cultura burguesa, 179
véase burguesía
cultura comercial, 84, 110, 190
cultura común
contenido de la, 179
forma política de la, 179
hacia una, 167-193
según Eliot, 167-170, 176, 179
según Williams, 175-182
cultura de la identidad, 46, 110, 129
cultura de masas, 45, 55, 183-185, 191
cultura de oposición, 130
véase contracultura
cultura elevada,refinada, de altos vuelos/alta cultura (*high culture*), 30, 43, 64, 69-73, 80, 90, 118, 123-125, 156
a lo OTAN (Jameson), 83-84
como "Cultura Occidental", 84-88
como poder político, 173
como una forma de persuasión moral, 87
pretensiones universalistas de la, 116
tradicional, 185
y cultura posmoderna, 109-111
véase cultura de masas; cultura popular
cultura empresarial, 63, 97
cultura estética, 32-34, 70, 71, 80
cultura folclórica, popular, tradicional, 26, 41, 49, 167
y romanticismo, 27
cultura minoritaria, elitista (Eliot), 168, 178
cultura moral y artística, 106, 156
cultura patricia, 26, 70, 190, 191
cultura policial, 63
cultura popular, de masas 55, 84, 107, 110, 125, 156, 167 y sigs.
modelos comerciales de, 185
véase cultural comercial; cultura de masas
cultura posmoderna, 100, 109, 123-124, 128-129
y clases sociales 185-186
véase posmodernismo
Cultura Primitiva (Tylor), 58 y n. 7
cultura radical, 130
cultura vulgar (*low culture*), 84, 185
véase cultura comercial; cultura de masas; cultura popular
culturalismo, 181
como reacción al naturalismo, 141-142
posmoderno, 137-138
culturas, 27-30, 86, 87
arbitrariedad de las, 141-142
cerradas, 191
marginales, 40
culture (en francés), 24
«Culture and Society», 21
Culture and Society (1780-1950) (Williams), 37-38, 60 y n. 12, 168 n. 3, 184
cultus (en latín), 12

Dante Alighieri, 84, 105, 109
Decadencia de Occidente (Spengler), 25
deconstrucción, 13, 21, 40, 69-70
deleite/placer, 118, 141
democracia, 52, 130, 173, 177, 180
como transferencia de poder, 122
participativa, 177, 180
popular y nacionalismo, 129-130
social, 189, 190
deporte, 109
derechos abstractos y *ethos*, 94-95
derechos civiles, 45
derechos humanos, organizaciones de, 190
Derrida, Jacques, 15
derroche (*superabundance/surplus/lavishness*), 150, 151, 152, 153
gratuito, 15
creativo y perjudicial, 154
véase, despilfarro; desprenderse; excedente; exceso; extra; generosidad; lenguaje; lujo; superfluo; suplemento
desarraigo (*rootlesness/homelessness*), 72, 118-119, 123, 190,
véase carencia de nación
desarrollo intelectual, 60, 61
desarrollo orgánico o natural (*organic/natural growth*), 11, 13, 172, 177-178
descripción
y valoración en «cultura» y «naturaleza», 16
y valoración en «cultura», 23-24, 29
desempleo, 124
deseos, 43, 163, 164
desinterés, 33, 122
despilfarro (*lavishness/spendthriftness*), 150, 151, 153 n. 13
véase derroche; excedente; exceso; extra; generosidad; lujo; superfluo; suplemento.
desposeídos, los, 120, 125
desprenderse/liberarse, 151-158, 160
determinación, 127
determinación

cultural, 143
véase autodeterminación
determinismo, 48, 154
europeo, 136-137
orgánico, 16, 17
dialéctica, 42, 131
dialéctico, pensamiento, 41
diálogo, 78
diáspora, 72
dieta, 133
diferencia, 51-52, 83
afirmación auténtica de la, 103, 159
cultural como fetiche, 71-72, 78
e identidad, 87-88, 112-113
Dios, 67, 126-127
disidencia, 30, 66, 70, 72, 192
dispositivos e instrumentos, 100, 158
diversidad, 31, 70, 181
véase pluralidad
Doing What Comes Naturally (Fish), 142
dolor, 131 y sigs.
dominación
global, política de, 165
nuevas formas de, 130, 190
y resistencia, 181
véase hegemonía
Dostoevsky, Fyodor, 109

ecología, 61 n. 14, 190
economía, 52, 68, 98, 100, 138
económico y lo semiótico, lo, 159
Edad Media, 126
Edgar, David, 189 y n. 17, 190
educación, 42, 76
educación sentimental (Rorty), 76
egoísmo, 76, 157
El malestar de la Cultura (Freud), 162, 163
Elias, Norbert, 23 n. 12
Eliot, T.S., 43, 49, 167-170, 181
Notes Towards the Definition of Culture, 167 n. 2, 171-175
La tierra baldía, 174
elitismo, 70, 71, 83, 107, 110, 167, 174-175, 178-179, 190
emancipación, 106, 123
proyecto de, de la modernidad, 128, 130
emigración, 98-99, 104, 124
inmigración étnica, 191, 192
postimperial, 187
emoción
teatralizada, 135-137
véase sentimientos, sentimiento y pasión
empatía, 73-81
Empson, William, 161 y n. 17
equilibrio (*equipoise*), 33-35, 95, 108
Eros, 162
erotización, 186
escepticismo, 113, 118, 158
esclavitud, 33, 106
esencialismo, 88-90
esotérico (*esoteric*) 125
véanse exotérico; posmodernismo
especie, según Marx, 148-149
especificidad cultural
y generalidad, 112-113
y pérdida de normatividad, 38
espíritu, 16, 21, 22, 33
de la humanidad, 88-91
unidad del, 85
Espíritu Universal, 86
Estado(s)
aparato del, 71
como suplemento de las culturas, 94
como vínculo entre cultura y política, 92
como vínculo entre lo étnico y lo elaborado, 92
cultivo y, 19-20, 28
medium universalizador del, 91-95
modernos, 28, 45, 189
poscolonial, 96
y nación, 96
y sociedad civil, 18-20
Estado-nación, 45, 96-98
en la modernidad, 91-96
Estados Unidos, 43, 67, 70, 133-136
discurso público victoriano en, 135-137
dormir en, 134
estudios culturales en, 134
fetichismo del cuerpo en, 133-134
fumar en, 133-134
puritanismo de, 135
sociedad burguesa de, 132-136
sueño de autocreación de, 132-133
voluntarismo, 136
estética, forma, 86-87
estética, 51, 118, 146
del mercado, 51, 186
y el nacionalismo, 99
estilo, 51, 118
sospecha puritana hacia el, 135
estructura, 113
estructuralismo, 49-50, 57
véase postestructuralismo
estudios culturales, 71, 134
ethos, 100, 115
y derechos abstractos, 94-95
ética, 73
etimología, 12-14, 22, 23
etnicidad, 68, 123, 124, 128
etnocentrismo, 91, 139
eurocentrismo, 27, 50
Europa, 43-44, 85, 86, 105, 106
y Estados Unidos, contraste entre, 132-138
evolución, 17, 48
excedente (*surplus*), 62
imprevisto, 17
material, 76

imaginativo, 76
véase derroche; despilfarro; exceso; extra; generosidad; lenguaje, lujo; superfluo; suplemento.
excelencia, 100
excelencia de vida (*fine living/fineness of live*), 100, 168-185
exceso (*excess/superfluity*), 151, 154
véase derroche; despilfarro; excedente; extra; generosidad; lenguaje; lujo; superfluo
exclusivismo, 69, 73-74, 102, 106
exotérico (*demotic*), 118, 125
véase esotérico; posmodernismo
exotismo cultural, 27
«expectativas biológicas» (Bond), 148
explotación (alienación), 42, 146, 156, 159-160
exquisitez, 42-43
externalización, 136
extra opcional, la cultura como, 187
véase lujo; superfluo; Estado como suplemento
extraño, 91, 122
extraterrestres, 79-80

familia, valores de, 101, 116
fanatismo, 106
Fanon, Frantz, 188
Farrell, Frank, 126, 126 n. 19
Fatefull Question of Culture, The (Hartman), 46 n. 26, 62 y n. 15, 72
felix culpa, 146
feminismo, 65, 69, 115, 124, 126
fenomenología, 69
Fichte, Johanne Gottlieb, 45, 127, 136
filisteísmo, 108 n. 12, 188
filosofía, 186
filosóficos, problemas, 13
Fish, Stanley, *Doing What Comes Naturally*, 142
Fiske, John, 27 n. 17
Flaubert, Gustave, 85
folclórico, *véase* cultura folclórica; cultura primitiva
forma
como falsedad sospechosa, 135
política en el orden de la, 34
forma colectiva, 190
formas de vida, 38-40, 46, 55-58
ajenas, 45.
como un todo, 47, 60, 61, 100, 109, 167-169
las culturas como, 26-28, 29, 31, 32, 38, 118
forma emergente de cultura, 182, 190-191
formas de ver el mundo, 63
Forrest Gump, 115
Foster, John Bellamy, 117 n. 14
Foucault, Michel, 80, 149
fragilidad *véase* vulnerabilidad
fragmentación, 63, 70
francés
civilización en sentido, 22
culture en, 24
Freud, Sigmund, 43, 48, 159, 160-162, 188
El malestar de la cultura, 162-163
fronteras culturales, 143
Frow, John, 59 y n. 10, 84 n. 3
fuerzas y significado, 159-164, 182
funcional, definición, 61
funcionalismo, 47
fundacionalismo, 158
véase antifundacionalismo
fundamentalismo, 114, 124
islámico, 126
religioso, 101
futuro, el, 38, 40, 50, 129-130

Gandhi, Mahatma, 41
Geertz, Clifford, 57 y n. 5
Geist, 86
Gellner, Ernest, 45 n. 28
Gemeinschaft, 38, 44, 94
genealogía (Nietzsche), 160-161
generalidad y especificidad, 113
generosidad (*lavishness/generosity*), 153 n. 13, 157, 158
véase derroche; despilfarro; desprenderse, excedente; exceso, lujo; superfluo
genocidio, 72-73, 106
geografía, 137
geopolítica, 101, 121, 125
Gesellschaft, 39, 94
global, bloque de poder, 192
globalización, 99, 110-111, 112, 126
Goethe, Johann Wolfgang von, 66, 84, 85, 106
gótico, el, 44
Gramsci, Antonio, 188
grupos marginales, 70, 83
grupos mayoritarios, 69-70
grupos minoritarios, 30, 34, 97
grupos pro derechos *gay*, 102, 103
gubernamental, éxito, 80
Guerra Fría, 112, 184

Habermas, Jürgen, 129, 188
habilidad práctica (*to know-how*), 59
habitus (Bourdieu), 171
Haferkamp, Hans, 59 n. 8
Hall, Stuart, 59 y n. 9
Hartman, Geoffrey, 46
The Fateful Question of Culture, 46 n. 26, 62 y n. 15, 72
Harvey, David, 15 y n. 6
Hazlitt, William, 66
Heaney, Seamus, 106
hecho y valor, 23-24, 29, 40, 48, 119, 152-156

hechos/pruebas (*evidence*), 156-158
hedonismo, 133-134, 141
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 89
hegemonía, 21
  véase dominación
Heidegger, Martin, 169
helenismo, 108-109
Heráclito, 129
Herder, Johann Gottfried von, 27 y n. 16, 45, 46
hermenéutica, 50, 77, 159
hibridación, 31, 50, 99, 116, 118, 121-122, 128-129, 180, 185
historia, 136-137, 145
  aspectos positivos y negativos de la, 41-43
  desarrollo imperfecto de la, 36
  el fin de la, 183
  Hobbes, Thomas, 141, 154
  material según Marx, 159-160
  peso muerto de la, 111
  según Nietzsche, 160-161
  y dialéctica marxista, 42
Historia (*grand narrative*) de la humanidad, 26
Historia (*grand narrative*) del progreso humano, 38
Historias Progresistas (*Wiggish grand narratives*), 128
historicismo, 90, 140
hogar (*home/house/place*), 46, 47, 77, 98, 118
  véase desarraigo; morada; patria, tierra natal
Hoggart, Richard, *The Uses of Literacy*, 183-184
Homero, 84
horizontes, 143
Horkheimer, Max, 183
huellas (síntomas) culturales, 159
humanidad, 19-20, 85-88
  en términos anticulturales, 141
  espíritu de la, 88-91
  Occidente y la, 111-112
humanidades, 141
  crisis de las, 110
  véase teoría literaria
humanismo
  europeo, tradición del, 104-105
  liberal, 34, 89, 158
  protestante, 127
  romántico, 104
humanos, seres
  atrapados entre la naturaleza y la cultura, 145-148
  como animales simbólicos y semióticos, 146-148
hybris, 146, 151, 154

icono religioso, 111
Idea (Hegel), 89
Idea of Christian Society, The (Eliot), 172 n. 8
idealismo, 16, 68, 113-114, 159
  alemán, 26
ideas, 175, 178
identidad
  específica, 64
  y diferencia, 87-89, 112
  y pluralidad, 31
identidad (*selfhood*), 143
identidad colectiva, 68, 73, 102, 115, 122
identidad cultural, 99, 103
  elección de una, 93-94
identidad, políticas de, 70, 79, 116, 126, 186, 189, 191
  como categoría inútil, 130
  paradoja de la, 102-103
  y política de cultura, 181-182
  y posmodernismo, 30, 100, 111-113
identidades
  afirmación de, 64
  creencias e, 192-193
  locales, 75
  pluralidad de, 31, 122
  superación de, 64
  tradicionales, 182-183
ideología, 52, 174
  autoconciencia irónica de la, 90
  como confluencia de poder y significado, 160
  definida por Althusser, 170-171
  occidental, 89-90
  práctica, 59
  teoría e, 143
  utilización de la cultura como, 59-60
  y cultura elevada, 87
ideológico, aparato, 170-171
igualdad, 103
igualitarismo, 118
Ilustración, 16, 22, 25, 26, 39, 52, 70, 102
  críticas a la, 26, 49
imagen, cultura como, 51, 65, 190
imaginación, 32, 41, 52, 74-81, 85, 142-144
imperialismo, 30, 44-45, 47, 50, 74-75, 112
  y civilización, 23
impulsos (Freud), 162
inclinación negativa (Keats), 74
inconsciente, el, 48, 169, 175-178
  político de la humanidad, 48
indefinición posmoderna (*open-endded-ness*), 50
independencia política, 20, 128-129
individuación, 164
individual
  y universal, 88-91, 97, 164
individualismo posesivo, 179
industria cultural, 111, 183-185
inflación de lenguaje, 151
inflexión temporal, 130
información, 189-190
injusticia, 42, 160
  véase explotación
inseguridad, 76-77, 191-192

instituciones artísticas y culturales, 39, 60
integración, 72-73
intelectual, actividad, 32
intelectuales, 43, 68, 125, 185
antes de clase obrera, 187
de derechas, 178
occidentales, 184-185, 188
como un clan sacerdotal (*priestlike clerisy*), 173
inteligencia y arte (Williams), 36
intereses, 160
choque de, 34
internacionalismo, 118-119
socialista, 76, 119-120
intervención, derecho de, 76-77
intuición *versus* razón, 52
Irlanda del Norte, 117
ironía, 89, 142, 147, 160
e identidad cultural, 102-103
como relación de la cultura con su entorno histórico, 86
romántica, 36
irracionalidad, 35
Islam, 101, 116, 123, 124

James, Henry, 43, 135
James, Paul, 122 n. 17
Jameson, Fredric, 46 y n. 31, 83 y n. 2, 186 y n. 16
jerarquía, 51-52
Johnson, Samuel, 66, 84
jouissance, 124
judaísmo, 108-109
judía, identidad, 72-73, 113
juego/interacción (*interplay*), 14, 42, 111, 149-154
juego libre, 145
juicios de valor, 23
juicios morales, congruentes entre culturas, 158-159
justicia, 32, 42, 160
con las minorías, 34

Kant, Immanuel, 159
kantismo, 73
Kearney, Richard, 106 n. 10
Keats, John, 74
Kluckhohn, C., 56 n. 2
Kristeva, Julia, 188
Kroeber, A. L., 56 n. 2
Kultur (alemán), 24-25, 118
Kulturkampf, 184
Kulturkritik, 25, 71
Kulturpessimmismus, 25, 183
Kulturphilosophie, 37
Kymlicka, Will, 180 n. 13
kitsch, 185

Lacan, Jacques, 159
Latinoamérica, 137
Lear (Bond), 148 y n. 10
Leavis, F. R., 37, 137, 183
Mass Civilisation and Minority Culture, 25
lenguaje, 56, 165
como escape de la casa-prisión, 146
como orden simbólico, 145-146
derroche de, 150
purificación del, 134
vaguedad del, 144
lesbianismo, 30
Levi, Primo, 158
Lévi-Strauss, Claude, 49, 50 n. 34
liberales clásicos, 180
liberalismo, 100-101, 102, 174
libertad, 62, 97, 115
frívola, 32
y determinismo cultural, 15, 16, 17
de Dios, 126-127
libertades civiles, 93
libido, cultura como gratificación de la, 111
limpieza étnica, 72, 83
literatura, 164
trasvase a la política cultural de la, 65-69
y cultura moral, 106
véase crítica literaria; humanidades
Lloyd, David, 19 n. 8
Lo Real (Lacan), 159
localidades, 73-74, 78, 121-122
localismo (*communalism*), 99-101
localista, modo de vida (*parochial*), 75
Long Revolutionn, *The* (Williams), 60, 104
lucha étnica, 65
lucha de clases y cultura, 45
lucha política y cultura, 187
lujo (*superfluity*), 150
véase derroche; despilfarro; excedente; exceso; extra; generosidad; superfluo
Luxembourg, Rosa, 112
Lyotard, Jean-François, 98 y n. 8

maldad, 158
McGuigan, Jim, 27 n. 15
McIlory, John, 25 n. 13
maleabilidad del cuerpo, 132-133
manufactura (*manufacture*), 15
Manuscritos económico-filosóficos (Marx), 154
Martin, Graham, 167 n. 1
Marx, Karl, 39, 42, 48, 95, 119, 146, 148-149, 159-160, 163, 165
El capital, 48
Manuscritos filosófico-políticos, 154
marxismo, 12, 33, 41, 51, 69, 160
Mass Civilisation and Minority Culture (Leavis), 25
materialismo, 68, 76
cultural, 12
ético, 157

medios de comunicación, 51, 184, 187
mercado, 44, 110, 115, 188
productos de, 51
valores de, 33
mercancías, 110, 111, 118
estética de las, 51, 186
producción de, 51, 183-184
metafísica, 67
micromundos, 70
véase subculturas
militancia, 102, 103, 125
Milner, Andrew, 52, 53 n. 37, 56 y n. 4
mito, 160
mitología, 43, 50, 96
moda, 51
modales, 22, 25
modelos de cultura (*versions of culture*), 11-53
modernidad, 51-53, 126
como anticipación de futuro, 51
como huella del pasado, 50
Estado-nación en la, 91-96
producto estético en la, 97
proyecto de emancipación de, 128-130
tardía, 163
y tradición, 50.
modernismo, 27, 43, 49, 80
crónica (*narrative*) del, 32
de vanguardia (*high modernism*), 39, 50
origen en la Baja Edad Media, 126
modos de vida, 51, 117, 186
morada (*local habitation*), 72
véase hogar; patria, tierra natal
moralidad, 68, 74, 155-158
como sublimación (Nietzsche), 161-162
moralidad y modales, 22
mormonismo, 137
Morris, William, 37, 44
movimiento obrero internacional, 118
movimientos de liberación nacional, 30, 187
movimientos radicales de masas, 30
movimientos pacifistas, 184, 190
Mulhall, Stephen, 180 n. 13
Mulhern, Francis, 71, 121, 122 y n. 16
multiculturalismo, 75-76, 98-99, 117
muerte, 149, 152, 164
como límite del discurso, 131-133
muerte, impulso de, 162
mujeres, 123
movimiento de liberación de las, 187
mundial, política, 83
mundo/universo (*life-world*), 46, 142
mundos, 70, 88, 117, 120

nación
modelos ilustrados de la, 92
y Estado, 96
nacionalidad, 68
nacionalismo, 30, 45, 101, 122, 125, 129-130, 182
cívico o político, 95-96
clásico, 97
revolucionario, 65, 99, 116, 189
romántico, 45 y n. 27, 92, 94
y estética, 99
Nanda, Meera, 117 y n. 14
narcisismo, primario, 162
narración, 113
natural, lo
como una congelación de lo cultural, 140
uso posmoderno y peyorativo del término, 140
y lo artificial, 13
naturalismo, 16
véase idealismo
naturalización de la cultura, 140
naturaleza
como *continuum*, 18
como seres vivos (*creaturely nature/creatureliness*), 74, 157
como familiaridad, 145
como amenaza, 17
como término descriptivo y normativo, 155
interpretación de la, 154
negación de la, 52
teoría imperante sobre la, 141
y cultura, 11, 13-17, 131-165
véase cultura; Shakespeare, naturaleza humana según
nazismo, 72-73
necesidad, y valor, 161
necesidad(es), 58, 160
naturales, 148-149
y significación, 62
neofascismo, 101, 111
New Age, 101, 182
Nietzsche, Friedrich, 17, 159, 160 y n. 15, 161 y n. 16, 163
nominalismo, 126
normatividad, 38-39, 44, 71, 155
normas, 75
nostalgia, 38, 52, 80, 118
Notes Towards the Definition of Culture (Eliot), 171-175
novela realista, 80
Nueva Izquierda, 184
Nuevo Orden Mundial, 77

Oakeshott, Michael, 140
obras de arte, 88-89, 97
al servicio del poder, 80
con valor universal, 85-86
consagradas, 39
construcción colectiva de las, 84-85
en la modernidad, 97
Occidente, 45, 47, 50, 110, 125-126
crisis política en, 47
e identidad, 74
universalización de la cultura, 111-116

y la imaginación, 76-80
y la humanidad, 111-112
y los otros, 101
odio, 158
ontología y alteridad, 144
opacidad con uno mismo, 144-145
oposición, 130
opresión, 77, 80-81, 158
oprimidos, los, 120
opulencia (*affluence/surfeit*), 76, 188
orden simbólico, 51, 145-146
conflicto entre el, y el cuerpo, 161-162
orden supranacional, 121
orgánico, *véase* carácter orgánico de la cultura
Ortega y Gasset, José, 183
Orwell, George, 39
OTAN, 77, 83-84, 105
otredad, 46, 143-145

Palabras Clave (Williams), 22 n. 11, 37 n.26
particularismo(s), 64, 71-73
militante, 111-112
«perverso», 99
sospechoso, 122
universalizado, 124-125
partidos políticos populistas, 125
pasado, 38, 47, 50, 129
pasión, 35
patria (*homeland*), 118
patria (en latín), 95
perspectivas, 120-121, 122-124
phronesis (Aristóteles), 59
Picasso, 12
pluralidad cultural, 27, 31, 33, 34, 38,
pluralismo 91, 102-103, 129,
liberal, 191
posmoderno, 69, 180
pobreza, campañas contra la, 190
poder, 75-76, 80, 149
bloques de, 192
conspirador, 80
y respaldo popular, 80
y significado, 159-162
uso de la cultura para legitimar el, 62
y valores, 69
poesía, 67, 90, 174, 192
política, 52-53
alejamiento de la, 188
cultura como antídoto contra la, 33
cultura como la antítesis de, 64-65
cultura y, 18-19, 70-72, 91-98, 184
como espectáculo, 51, 186
estética como alternativa a la, 32-34
política cultural, 181 y sigs. 187-188
prioridad de la cultura a la, 20
política de clase, 103
política de izquierdas, 40, 175, 177, 184-185, 186-188, 189
política ecológica, 96, 100-101, 190
política emancipatoria, 45, 52, 102
política radical, 30, 65, 84, 122-123, 130, 154, 176-177, 190-191
política revolucionaria, 44, 67
política socialista, 188
politizar la cultura, 69, 188
Pope, Alexander, 84
populista/populismo/popular, 66, 83, 118, 125, 174, 179
poscolonialismo, 30, 96, 99, 118, 124, 128, 129, 188, 189
posibilidad
condiciones trascendentales de (Kant), 159
posición y verdad, 123
positivismo, 47
posmodernismo, 27-31, 34, 38, 68-71, 116-119, 182, 189
apertura de miras del, 124
y oposiciones binarias,, 139
origen en la Baja Edad Media, 126
respeto hacia la cultura, 50
y las artes, 32
y lo exotérico (*demotic*), 110, 111, 125
y políticas de la identidad, 30, 100, 111-112
y pragmatismo, 114
y universalidad, 91
véase cultura posmoderna
posmoderno, pensamiento, 38, 39
véase posmodernismo
postestructuralismo, 50
postindividualismo, 129
potencial humano, 41
prácticas culturales positivas y negativas, 42
prácticas vividas (Stuart Hall), 59
pragmatismo, 89-90, 114, 132, 139
prejuicios culturales, 140
presente eterno, 130
primitivismo/primitivo, 28-29, 41, 44, 47
como crítica de Occidente, 26-28
véase folclórico
primitivos, 49-50
véase salvajes; sociedades exóticas; primitivas, tribales
privilegios, defensa de los, 81
problemas materiales, desplazados por temas culturales, 192-193
procesos primarios (Freud), 159, 162
producción (*husbandry*), 11 y n. 1, 15
producción (Williams), 60
producción cultural, 62
progreso espiritual y material, 76
proletariado, 47
prosperidad política (*political well-being*), 149
protestantismo, 127
provinciano (*parochial*), 95, 137
psicoanálisis, 50, 53, 147-148, 188
publicidad, 51

Pulp Fiction, 115
puritanismo
véase Estados Unidos
Pynchon, Thomas, 157

racismo, 31, 35, 93, 101
racionalismo, 90, 127
racionalidad instrumental, 33, 58-59
racionalidad como única base del universalismo, 133 n. 2
Raleigh, Sir Walter, 69
Razón, 86, 90-91, 92
realismo, 13, 80, 127, 139
Realpolitik, 38
reconocimiento cultural, 102
reduccionismo, 17, 138
refinamiento, 19, 22-24, 35-36, 72
véase exquisitez; modales
reflexión, 41
regímenes autoritarios, 192
regionalismo (*nativism/regionality*), 92, 101, 120
reglas, seguir, 15
relativismo
cultural, 26-27 n. 14, 29, 117, 139, 142-144
histórico, 90
relativización de la cultura, 76, 77, 103
religión, 67-68, 125, 173, 186
desplazada, 127
fuerza ideológica de la, 104-109
organizada, 182
raíces del capitalismo en la, 104-105
según Marx, 39
representaciones, 151
represión, 42, 103
véase explotación; injusticia
republicanismo, 94
resentiment, 125
resistencia, 126, 107, 182
política, 118, 149, 165
responsabilidad común, ética de una, 177
revolución, 17, 35
política, 30, 67
Revolución francesa, 95
rey Lear, El (Shakespeare), 149-158
ricos y pobres, distancia entre, 83
riqueza, redistribución de la, 153, 154
rituales, 49, 51, 108-109
y conformismo, 173
romanticismo, 24, 27, 29, 30, 38, 41, 45, 47, 50, 86, 95
y estatus del arte, 33
radicalismo político, 30
Rorty, Richard, 76 y n. 20, 89, 132, 133 n. 2, 137, 142
Ruskin, John, 33, 37, 44

sadismo, 162
sagas, 157
sagrado, lo, 68
Sahlins, Marshall, 51 y n. 36
Said, Edward, 31 y n. 22, 64
salvajes, 28, 43, 47
véase primitivos
Santa Claus, 133
Sapir, Edward, 56 y n. 2
Savci, Obrad, 76 n. 20
Schiller, Friedrich, 19, 21 y n. 8, 33, 36
Sobre la educación estética del hombre, 21
Schleiermacher, Friedrich, 77
schlock, 185
sectarismo, 109
secularización, 67, 108, 128
seguridad y simpatía (Rorty), 76
Seinfeld, 83
semiótica, 57, 146, 186, 188
semiótico, lo
y lo económico, 159
y lo somático, 161
sensibilidad, 44
véase refinamiento
sentido, casa-prisión de los, 146
sentimiento
estructura de (Williams), 61
hábitos de, 175
sentimiento, 35
popular, 125
véase emoción; sentimientos
sentimientos
e ideas, 85
véase emoción
separatismo, 117
sexismo, 140
sexualidad, 51, 68, 165
Shakespeare, William, 84, 85, 129
El cuento de invierno, 13
El rey Lear, 149-157
exceso y funcionalidad en el lenguaje de, 152
La tempestad, 14
noción de naturaleza humana, 155
Shelley, Percy Bysshe, 67, 84
significación, 57
de la alta cultura, 85-86
poder y, 160
y necesidad, 62
significado, 65, 131
carencia de, 158
del mundo, 192-193
y existencia corporal, 148
y fuerzas, 160-164
y poder, 160-162
significados compartidos, 176
significante vacío, 144
signo, 65, 145
símbolo romántico, 86, 95
simbolismo, 68, 109
simulacro, 135
sindicatos, 60
sionismo, 116

sistema
antifundamentalista, 114-115
crisis de identidad del, 112
soberanía, 92, 94
Sobre la educación estética del hombre (Schiller), 21
social, orden, 28, 42, 44, 45
social, vida, 37, 39
estetización, 160-161, 192
socialismo, 42, 44, 117, 119-120, 176-177, 180-181
indio, 101
sociabilidad, 165
sociedad, 75
degradada, 44-45
moderna, 45, 53
nuevas formas de, 121
estetización de la, 44
sociedad civil
cultura y, 161
y el Estado, 19-21
sociedad industrial, 24, 47
sociedades exóticas, 27
sociedades primitivas, 49 y sigs.
véase primitivismo; primitivos; salvajes
sociedades tradicionales, 51
sociedades tribales, 28, 51
sociología, 47, 69
sofistas, 90
solidaridad, 30 65, 71, 78, 95, 99, 101, 108-112, 115, 118, 164, 165, 167
internacional, 96
somático, lo, 134, 161
véase cuerpo
Soper, Kate, 91, 132
What is Nature?, 138 y n. 6, 91 n. 5, 132 n. 1
soviético, Bloque, 192
Spengler, Oswald, 183
La decadencia de Occidente, 25
Steiner, George, 106-107, 183
Stendhal, 83, 84
Stravinsky, Igor, 49
subculturas, 47, 70, 104, 115, 125
subjetividad, 80
social, 65
universal, 20, 64
sublimación, 111, 161-162
subversión desde dentro de la cultura, 41
sujeto
colonial, 98-99
descentrado, 116
dotado de libertad casi divina, 127
giro hacia el, 188
moderno como deidad sucedánea, 127
perteneciente a un contexto, 146
superego, 162
superestructura, base y, 12, 51
superfluo (*surplus/superfluous*), 62, 150, 153
véase derroche, despilfarro, excedente, exceso, extra, lujo
suplemento
el, según Derrida, 15
el Estado como, 94
la cultura como, 147, 150, 158 y sigs., 188
suplir (*amplify*), 15, 188
véase suplemento
supracultura, 115
dominancia (*supremacism*), 117
sustancial/insustancial (*thick/thin*), 126, 127
sustento infantil (*child rearing*), 42
Swift, Adam, 180 n. 12

Taine, Hippolyte, 66
tecnocracia, 132
tecnologías, 23
tempestad, La (Shakespeare), 14
temporal, lo, 20
Tennyson, Lord Alfred, 67
teoría del discurso, 188
teoría e ideología, 142-143
teoría cultural, 192-193
teoría/crítica literaria 65-67, 68-69, 132
teoría posmoderna, 50
Tercer Mundo, sociedades del, 30, 117, 126
Tercer Reich, 118-119
término valorativo, la cultura como un, 167-168
Thanatos, 162
Thomas, Paul, 19 n. 8
tierra baldía, La (Eliot), 174
tierra natal (*homeland*) 118, 120
véase desarraigo; hogar; patria
Timpanaro, Sebastiano, 138 y n. 5, 164 y n. 19
tolerancia, 115
Tolstoy, Leo, 85
toma de partido (*partisanship*), 34, 113, 122-124
tortura, 31, 42, 149, 156, 161
totalidad, 112, 122
totalidad, 33
trabajo, 11, 15, 18, 22, 165
división del, 23
origen de la cultura como efecto del, (según Marx), 159-160, 163
véase producción; explotación
trabajo manual (*handicraft*), 15
véase manufactura
tradición, 26, 106, 111, 125, 129
tradicionalismo (*revivalism*), 117-118
tradiciones populares, 12, 63
tragedia, 127, 146
transmisión cultural, 174-175
tribalismo, 129
Trilling, Lionel, 183
Tylor, E. B., *Primitive Culture*, 58 y n. 7

ultraizquierda, 40
unidad (cohesión)
política, 95, 107
social, 45, 68
y conflito, 20, 34
Unión Europea, 105
universal, lo
y el individuo, 88-91, 97, 165
y el relativismo cultural, 139
y la carencia de contexto, 143-145
y lo particular, 112-113
universalidad, 86-88, 122-123
e Ilustración, 96-97
y contingencia, 89-91
y especifidad, 87-89
universalismo, 69-70, 72-75
capitalista, 119-120
de la alta cultura, 118
fallido, 122
falso, 125
«perverso», 99
Uses of Literacy, The (Hoggart), 183
utilidad, 33, 40
utopía, 33, 40
utopismo, 35

valor (es), 44, 65, 68
pluralidad como, 31
universal, la cultura como un, 120
y hecho(s), 23, 29-30, 40, 119, 151-152, 154-155
y necesidad, 161
como autonomía, 33
valor de cambio, 119, 154
valor de mercado, 33-34
valor de uso y valor de cambio, 119
valorativo, 16, 48
valores
anticulturales, 104
asociados a la cultura como arte, 44
civilizados, 32, 191
compartidos, 45, 64, 174
conservadores, 110
culturales, selección de, 34, 155-156
espirituales, 110, 172-174
familiares, 101, 116
liberales, 101, 109
morales, 155-158
separables del contexto, 86
universales, 86
y productos culturales, 158
vanguardia, 50, 125, 183
rusa, 130
verdad, 44
estar en condiciones de descubrir la (*be in position to know*), 123 y n. 7
relativa a la cultura, 123
vernáculo, 118
victoriano, discurso 46
vida buena, 157
vida interior, 146-147
violencia, 158, 163
de Estado, 71
Virgilio, 84
virtud, 73
visión sinóptica, 120
Volk, 26, 72
voluntad de poder (Nieztsche), 159
voluntarismo, 16, 135-137
vulgar (*low*), 84 y n. 3
véase cultura vulgar
vulnerabilidad, 162-163, 164-165

Weimar, República de, 130
Westwood, Sallie, 25 n. 13
What Is Nature? (Soper), 91 n. 5, 138 y n. 6
Williams, Raymond, 25, 53, 57-58, 121, 182 n. 14, 188
cultura como experiencia vivida, 61
cultura como patrón de perfección, 60, 61
cultura como un sistema de desarrollos diferenciados, 180
cultura común según, 175-183
Culture and Society 1780-1950, 37, 46 n. 30, 53 n. 38, 168 n. 3, 184
Eliot según, 168
estructura de sentimiento, 61
historia de la palabra «cultura», 22-23, 25
medios de vida común, 180
Palabras clave, 37 n. 26, 38
The Long Revolution, 60, 104
Wittgenstein, Ludwig, 139, 143, 169
Wood, Ellen Meiksins, 71 n. 19
Wordsworth, William, 39, 140

yo
colectivo, 19
esencial, 142-144
moderno, protestante e individualista, 127
Young, Robert J. C., 26 y n. 12, 108 n. 12

Žižeck, Slajov, 144 y n. 9